DAFTAR ISI

I. CANDI SEBAGAI MAKAM

Bangunan-bangunan purbakala yang berasal dari jaman purba[x] terkenal dalam mulut rakyat dengan nama "candi", terutama sekali di Jawa[o]. Khusus di Jawa-Timur bangunan-bangunan itu - kecuali yang berupa gapura, yang juga disebut "candi" - lebih lazim dinamakan "cungkub".

Bagi Raffles sudah perkataan "cungkub" ini menjadi petunjuk, bahwa candi-candi itu adalah bangunan pemakaman. Mengenai Candi Tigawangi, misalnya, ia katakan bahwa: "By the present inhabitants the building is denominated a chungkup, which word, in as far as it admits of a precise translation, denotes a place of burial or a repository of the dead. It appears to resemble in its general scheme, several of the other principal antiquities of Java, being a solid massy structure without any internal apartment or chamber, as a chandi, but affording, on the summit, an extensive platform or place of devotion, ... (Raffles, 1917, II : 36)[i].

---

x) Istilah yang lazim, tetapi kurang tepat, untuk jaman ini ialah "Zaman Hindu".

o) Perkataan "candi" dikenal pula di Sumatra Selatan (Candi Jepara di Lampung) dan di Sumatra Tengah (Candi Bongsu dari gugusan Muara Takus), tetapi di Sumatra Utara istilahnya adalah "biaro" (gugusan candi-candi di Padanglawas). Di Kalimantan Selatan kita jumpai Candi Agung dekat Amuntai. Di Bali tidak kedapatan "candi", dalam arti bahwa bangunan-bangunan purbakalanya tidak ada satu pun yang oleh rakyat disebut candi.

i) Juga halaman 40, berkenaan dengan Candi-candi Semanding dan Sanggrahan, yang oleh rakyat disebut cungkub pula.

Mengenai "chunkup" dan "chandi" itu, rupanya Raffles mengadakan pembedaan berkenaan dengan segi arsitekturnya, atas dasar pengamatannya sendiri yang keliru. Tak demikianlah halnya berkenaan dengan fungsinya, sebab dengan tegas ia menyatakan di tempat lain: "When the body of a chief or person of consequence was burnt, it was usual to preserve the ashes and to deposit them in a chandi or tomb" (Raffles, 1917, I : 372).

Penegasan ini berarti bahwa baik cungkup maupun candi berfungsi sebagai bangunan pemakaman. Sayang benar, bahwa tidak dapat kita temui penjelasan dari mana Raffles memperoleh kepastian yang demikian itu. Mungkin sekali ia mendasarkan pengetahuannya itu kepada laporan Wardenaar tentang temuan sebuah peti abu jenazah dari dasar kolam tengah petirtaan Jolotundo. Wardenaar adalah orang Belanda yang dalam tahun 1815 ditugaskan Raffles untuk melakukan penyelidikan terhadap peninggalan-peninggalan purbakala di sekitar Mojokerto. Hasil penyelidikannya itu, berupa gambar-gambar dan keterangan-keterangan, telah diserahkan kepada yang menugaskan, tetapi dalam bukunya "History of Java" Raffles tidak menyinggungnya sama sekali. Tidak mustahil, bahwa hal itu berhubung dengan maksud Raffles yang tidak terlaksana, yaitu untuk menerbitkan buku tersendiri yang khusus menguraikan peninggalan-peninggalan purbakala dengan judul "Account of the Antiquities of Java" (Krom, 1923, I : 6 - 7 ; dan II : 35).

Temuan Wardenaar yang sangat penting itu mungkin akan terpendam lebih lama lagi, kalau Van Hoëvell tidak mengumumkannya bebe-

rapa puluh tahun kemudian (Van Hoëvell, 1847, II : 112 ; Brumund, 1853, I : 31). Peti abu jenazah itu terbuat dari batu, berbentuk persegi dengan tutup yang meruncing ke atas, dan berdiri atas landasan bulat yang berupa bunga teratai merah. Bagian dalam peti itu dikotak-kotak menjadi 9 buah ruang. Ketika membuka peti yang baru ditemukan itu, Wardenaar mendapatkan abu dan sisa-sisa tulang terbakar dalam kesembilan kotak itu. Selanjutnya dalam kotak yang di tengah ditemukan sebuah cupu emas yang berisi sejumlah mata-uang emas, sedangkan dari kotak-kotak lainnya didapatkan kepingan-kepingan emas dan perak, beberapa di antaranya digores dengan tulisan (Van Hoëvell, 1847,II:112; Brumund, 1854, II: 219 sqq.; Friedrich, 1849 : 94 sqq.; Groeneveldt, 1889, no. 783).

Menurut Van Hoëvell " De opgegraven urne bevatte de bewijzen, dat de asch der, volgens de Hindoe-instellingen, verbrande lijken hier werd bijgezet" (Van Hoëvell, II : 114).

Dengan berpangkal kepada kesimpulan ini Van Hoëvell lebih lanjut beranggapan bahwa sebuah candi lain lagi, ialah Candi Brahu dekat Mojokerto, merupakan bangunan pemakaman pula, sebagaimana ia jelaskan sebagai berikut: "Met den naam Tjandi Brawoe drukken de tegenwoordige Javanen de bestemming uit, die het gebouw volgens hunne meening, eenmaal zou gehad hebben. Tjandi is, zoo als men weet, het gewone woord voor tempel, en brawoe, van het grondwoord awoe, beteekent stof, asch, zoodat het een heiligdom zou wezen, waarin de asch van deze of geene vorstelijke familie bewaard werd" (Van Hoëvell, I : 176 sq.).

Usaha pertama yang nyata untuk mendapatkan ketentuan bahwa candi memang dapat dihubungkan dengan soal pemakaman abu jenazah, dilakukan oleh Brumund. Pengamatannya yang cermat terhadap candi -candi di Jawa, yang sebagian besar ia kunjungi sendiri, membentuk pendapat bahwa umumnya pada candi-candi yang di dalam biliknya ada pentas persajiannya tidak terdapatkan sesuatu perigi. Namun demikian ia peringatkan untuk tidak menarik kesimpulan bahwa setiap candi yang tidak ada pentas persajiannya harus ada periginya. Selanjutnya Brumund berpendapat bahwa perigi itu dimaksudkan untuk menyimpan abu jenazah para raja, pembesar dan pendeta, sebagai perkembangan lebih lanjut dari kebiasaan menyimpan abu jenazah di bawah sesuatu stupa dalam agama Buda.

Keterangan-keterangan Brumund ini dipergunakan dengan leluasa oleh Leemans untuk menguraikan soal itu lebih lanjut, dengan kesimpulan bahwa ia masih menyangsikan kebenarannya. Ia memang dapat menerima, bahwa jenazah-jenazah itu dibakar, dan kemudian abunya beserta sisa-sisa tulangnya yang tidak habis terbakar disimpan. "Maar de wijze, waarop de asch en overblijfsels van overledenen .. .. in steenen urnen besloten aan de aarde toevertrouwd werden, pleit niet voor de meening, dat de tempelputten tot zulk een doel waren ingerigt" (Leemans, 1873 : 434 sq.).

Sebaliknya ia tidak pula mau menyangkal kemungkinannya bahwa memang dapat perigi-perigi itu dipakai untuk menyimpan abu jenazah, mengingat akan kenyataan bahwa dalam agama Buda sengaja didirikan sebuah stupa untuk menyimpan abu jenazah orang-orang tertentu, sedangkan agama Buda dan agama Hindu di Indonesia tidak ter-

lalu dibedakan oleh para pemeluknya sendiri, bahkan sampai taraf tertentu antara kedua agama itu terdapatkan pemaduan unsur-unsur kebiasaan di kalangan para penganutnya. "Zoo wordt het zeer aannemelijk, dat de overblijfsels van aanzienlijken on priesters ook op Java in de tempelkelders of putten bewaard werden, on dat dit gebruik zowel bij de volgers van het eene,als bij die van het andere groote godsdienststelsel algemeen werd" , demikian kata Leemans (1873 : 436), meskipun beberapa kali ia mengingatkan bahwa sesuatu kepastian hanya dapat diperoleh kalau dilakukan penyelidikan dan penggalian di perigi-perigi candi.

Sementara itu, tanpa sesuatu penjelasan Veth (1878, II : 48) memberi keterangan bahwa candi berarti "de steenen waarmede men van ouds de asch der verbrande lijken bedekte" dan menjelaskan bahwa rupanya orang-orang Jawa memberikan nama demikian kepada kuil-kuil kuno itu karena beranggapan bahwa bangunan-bangunan itu adalah makam-makam para orang suci yang tersohor. Tidak dapat diketahui dengan pasti, dari mana Veth mendapatkan pengetahuannya itu. Mungkinkah ia menarik kesimpulan sendiri dari bahan-bahan yang terkumpul pada dewasa itu (sekitar tahun 1875), yang terutama sekali berpangkal kepada hasil-hasil penelitian Brumund? Soalnya ialah bahwa dari keterangan-keterangan penduduk daerah Sorogedug di dekat Yogyakarta Brumund menarik kesimpulan bahwa di dataran tersebut terdapatkan suatu tempat pembakaran mayat dari jaman dahulu (Leemans, 1873 : 433). Penemuan-penemuan berupa benda-benda kecil dari emas seperti cincin dan perhiasan lain, yang kesemuanya menampakkan tanda-tanda bekas kena api, dan juga tanah di tempat

tersebut yang ternyata bercampur abu pembakaran sampai beberapa kaki dalamnya, telah memperkuat kesimpulan Brumund tadi berkenaan dengan keterangan-keterangan rakyat. Lagi pula rakyat masih dapat memberi keterangan kepadanya bahwa dahulukala ada 3 macam cara perawatan mayat: 1) membakar di tempat khusus yang disebut "pancaka" setelah mana abunya dikumpulkan untuk dikubur; 2) melarung, yaitu menghanyutkan mayat ke laut; dan 3) "nyetra", yaitu meletakkan dan membiarkan mayat di "pasetran" di dalam hutan.

Menarik perhatian kitalah bahwa pengertian yang serupa kita jumpai dalam Kamus Besar Bahasa Jawa susunan Gericke dan Roorda, di mana diterangkan bahwa candi adalah : "de steenen, waar tusschen en onder oudtijds de asch van het verbrande lijk van een overledene besteld werd; een over de asch van een overledene gebouwd mausoleum of praalgraf; een steenen tempel van de oude tijd" (Gericke en Roorda,1901,I:247, s.v. candi). Keterangan pertama tadi disertai sebutan sumbernya, yaitu "Javaansche Zamenspraken" jilid II hal. 55, karya C.F. Winter. Winter ini adalah orang Belanda yang pertama mempelajari serta mendalami bahasa Jawa dan di sekitar tahun 1825 menjadi jurubahasa yang pertama yang diperbantukan pada Kraton Surakarta. Dalam tahun 1844 ia mendapat tugas untuk bersama dengan J.A. Wilkens menyusun Kamus besar tentang bahasa Jawa beserta etymologinya sekali, tetapi kamus ini tidak dapat diselesaikan. Namun demikian, bahan yang telah terkumpul itu merupakan sumber yang penting sekali bagi Gericke dan Roorda, ketika mereka berdua berhasil menerbitkan kamus besar mereka dalam tahun 1847 (penerbitan ke-2 th. 1875, ke-3 th. 1886 dan ke-4 th. 1901).

Dengan sedikit riwayat ini maka lebih besarlah kemungkinannya bahwa pengetahuan Veth tadi bukan didasarkan atas penelitiannya sendiri melainkan atas apa yang dihimpun oleh Gericke dan Roorda.

Penyelidikan yang menentukan, yang menghubungkan dan menyatukan peti abu jenazah dengan bangunan candi, yang menunjukkan bahwa peti itu memang di dalam perigi candi tempatnya, adalah yang dilakukan oleh Groneman terhadap Candi Ijo (Groneman,1887:313-330) dan oleh Yzerman terhadap beberapa candi dari gugusan Loro Jonggrang (Yzerman, 1891).

Perigi Candi Ijo yang rupanya sudah teraduk keadaannya itu ternyata kedapatan penuh dengan pasir kasar bercampur pecahan-pecahan batu sampai sedalam 3/4 meter, sedangkan di bawahnya - sampai ¼ meter di atas dasar perigi - penuh dengan tanah merah bercampur pasir dan pecahan-pecahan batu serta sejumlah batu putih persegi yang sudah tak menentu letaknya. Lapisan terbawah terdiri atas pasir halus setebal ¼ meter. Di tengah lapisan ini seluas ½ x ½ meter terdapatkan tanah merah pula, yang pada sisi Utara dan Selatannya diapit oleh dua lapis batu persegi.Bertumpu di atas kedua pinggiran yang saling berhadapan dari batu teratas itu terdapatkan lagi 7 lapis batu yang tersusun saling merapat dalam dua deretan ke atas sampai setinggi 1½ meter dari dasar perigi. Susunan batu-batu ini ternyata pada sisi-sisinya yang saling merapat itu diberi takuk, sehingga diperoleh semacam saluran segi empat yang menembus seluruh lapisan tadi. Pun saluran ini penuh dengan tanah merah.

Dasar periginya diberi lagi lobang seluas 1½ x 1½ meter dan sedalam beberapa cm. Isinya hanya pasir halus bercampur tanah. Di sudut Barat-daya dari lantai perigi itu ditemukan lagi sebuah batu persegi yang ditembus sebuah lobang bulat.

Dalam bagian perigi yang penuh dengan tanah merah itu pula kedapatan pada bagian Baratnya dua buah batu lain lagi yang bersusun menjadi satu dan yang bagian tengahnya diberi lobang segi empat dengan sisi-sisinya yang makin menyempit ke bawah. Rupanya kedua batu ini diperlakukan seperti sebuah peti, oleh karena dari tutupnya - yang juga diberi lobang persegi dengan sisi-sisi yang meruncing ke atas - ditemukan pecahan-pecahannya.

Petinya sendiri, yang diharapkan berisi abu jenazah, didapatkan 1 meter di bawah lantai bilik candi, pada bagian teratas dari lapisan tanah merah tepat pada perbatasannya dengan lapisan pasir. Letaknya di sudut Timur-laut perigi. Ganjil sekali ialah bahwa cupunya ada dua buah, masing-masing dari batu dan berbentuk kubus dengan tutup. Kedua-duanya kedapatan kosong, dalam arti bahwa isinya hanya pasir dan tanah.

Akhirnya di sela batu-batu dalam perigi itu ada pula ditemukan pelbagai benda yang mungkin dapat dihubungkan dengan bekal penguburan, ialah: beberapa potong emas, dua bentuk cincin mas kecil, sebuah mata-uang emas, sebuah batu akik merah, sejumlah potongan emas kertas, dan sehelai kepingan emas yang dipahat dengan gambar dewa (?) dan 7 baris tulisan (yang dapat dibaca serta disalin oleh Brandes tetapi tidak dapat ditafsirkan artinya).

Penyelidikan Groneman itu ditutup dengan kesimpulan bahwa Candi Ijo tidaklah dapat lain daripada sebuah bangunan pemakaman. Mengenai adanya dua peti abu jenazah ia mengemukakan dugaan yang berikut: "Werd de lijkasch van twee verwanten daarin bewaard? Misschien van den man en van de vrouw, die als sati den vuurdood onderging op den brandstapel van haar echtgenoot?" (Groneman, 1887 : 330).

Dalam hal penyelidikan perigi candi itu lebih berhasillah Yzerman di Prambanan. Yang ia gali adalah perigi-perigi dari Candi Çiwa (candi induk gugusan Loro Jonggrang),Candi Wisnu, Candi Brahma, ketiga candi perwara yang berhadapan dengan candi-candi tersebut itu, dan beberapa candi perwara lainnya (Yzerman,1891:60 -70).

Perigi Candi Çiwa, yang dalamnya 13 meter dan lebarnya kira-kira 2 x 2 meter, dan yang pada bagian atas serta bawahnya dibatasi dengan 3 lapis batu persegi, ternyata penuh dengan tanah bercampur-aduk dengan pecahan-pecahan batu, di antaranya banyak juga pecahan-pecahan dari arca dan bagian-bagian lain dari candi. Petinya sendiri ditemukan di kedalaman 5,75 meter di bawah lantai bilik, dan isinya adalah : tanah bercampur arang dan abu beserta dengan kepingan-kepingan tembaga (perunggu?), 20 biji mata-uang, batu-batu akik dan manik-manik, potongan-potongan emas kertas dan perak, dan 12 keping emas (7 di antaranya dipotong segi empat dan bertulisan, sedangkan yang 5 lagi dipotong menjadi berbentuk gambar kura-kura, naga, teratai, persajian dan telur).

Di bawah cupu itu tanahnya bercampur arang, sedangkan dari

tanah itu dapat ditemukan berbagai tulang binatang yang sudah hangus dan sekeping emas bertulisan.

Dari dalam perigi Candi Wisnu terutama ditemukan sebuah periuk dengan sebuah cupu perunggu di dalamnya. Cupu ini berisi: tanah bercampur abu, teratai dari emas, kepingan-kepingan perak yang berukiran gambar kura-kura, cakra dan wajra, salib perak, batu-batu akik dan potongan-potongan emas serta perak.

Periuk itu ditemukannya tepat di bawah batu penutup lobang perigi, dalam sebuah ruangan kecil yang sengaja disisakan.Di bawah periuk tanahnya bercampur dengan batu-batu yang tidak menentu letaknya, tetapi pada kedalaman 1 meter terdapatkan batu-batu yang teratur sampai sedalam 2½ meter dan yang menyisakan suatu ruangan selebar 50 x 50 cm dengan diberi dasar sebuah batu putih. Ruangan ini isinya hanya tanah, dengan banyak arang dan sejumlah kepingan tembaga. Di bawahnya lagi terdapatkan susunan batu-batu persegi sampai sedalam 4 meter, dan kemudian perigi itu berisi tanah dan batu-batu kali sampai sedalam kira-kira 7½ meter. Suatu lapisan pasir setebal kira-kira ½ meter memisahkan lapisan berbatu-batu itu dari dasar periginya.

Di atas dasar perigi itu, tepat di tengahnya, terdapatkan 3 buah batu persegi yang tersusun bertumpuk sampai setinggi lebih dari satu meter, bagaikan tugu yang menandai pusat bangunan candinya.

Dari dalam perigi Candi Brahma terutama didapatkan empat buah periuk yang sudah pecah berkeping-keping. Tanah di antara pecahan-

pecahan ini bercampur arang, dan dari dalamnya ditemukan beberapa potong perunggu. Menarik perhatian ialah bahwa pecahan-pecahan periuk itu didapatkannya tidak di dalam perigi melainkan di suatu rongga lain di samping perigi, di bawah cerat yoni, seperti halnya pada Candi Çiwa dan Candi Wisnu (di mana rongga-rongga itu hanya kedapatan berisi tanah). Rongga ini, yang lebarnya kira-kira 40 x 40 cm dan dalamnya hampir satu meter, ternyata berhubungan dengan sebuah ruangan yang kira-kira sama besarnya dan yang adanya di dalam perigi. Pun dalam ruangan ini hanya ditemukan tanah dan pecahan-pecahan tembikar, ditambah lagi dengan sebuah mata-uang emas.

Kecuali ukurannya, kedua rongga itu mempunyai satu persamaan lagi, ialah bahwa batu penutupnya diberi lobang bulat yang menembus bagian tengahnya.

Di bawah dasar rongga itu terdapatkan susunan batu-batu yang teratur rapih sampai kira-kira sedalam 3 meter, untuk kemudian berganti dengan tanah bercampur batu-batu kali,sampai akhirnya mendekati dasar periginya (sedalam 9½ meter lebih) nampak adanya lapisan pasir.

Dari tanah isian itu hanya ditemukan pecahan-pecahan tembikar, sebuah lumpang batu, beberapa potong tulang dan sebuah kendi hampir pada dasar perigi.

Serupa dengan keadaan dalam perigi Candi Wisnu, maka pun di sini terdapatkan batu segi empat di atas lantai periginya. Jumlahnya hanya sebuah, tetapi pada batu itu ada keistimewaannya, ialah bahwa sisi atasnya digores dengan dua garis yang bersilang, seperti untuk menandakan bahwa titik silang itu adalah pusat bangunan

candinya.

Dari perigi-perigi ketiga candi perwaranya, dan juga dari perigi-perigi kedua candi apitnya, yang ternyata sudah teraduk sama sekali, tidak banyaklah yang dapat ditemukan, apa lagi yang sekiranya dapat dihubungkan dengan penanaman abu jenazah ataupun dengan sesuatu pembakaran.

Dari perigi Candi Nandi hanya ditemukan sisa-sisa seekor trenggiling besar yang tidak menunjukkan tanda-tanda pembakaran , sepotong bagian rahang tupai, dua buah geraham landak, sebuah geraham lembu, dan sepotong pecahan periuk. Dari perigi Candi Perwara Utara (yang berhadapan dengan Candi Wisnu) terdapatkan batu-batu candi dari bagian sungkup dan ......tulang-tulang kerangka manusia, yang boleh dikata utuh dan dalam keadaan baik sekali. Dari perigi Candi Perwara Selatan (yang berhadapan dengan Candi Brahma) tidak didapatkan sesuatu apa kecuali kerangka dan tulang-tulang anjing yang tidak memperlihatkan tanda-tanda pembakaran.

Salah satu candi perwara luar yang terletak di hadapan jarak-antara yang memisahkan Candi Nandi dari Candi Perwara Selatan, periginya ternyata berisi pasir dan pecahan-pecahan batu, dan juga sejumlah besar abu beserta pecahan-pecahan periuk dan sebuah bejana tanah, sedangkan di antara abu tadi terdapatkan sebuah paku emas.

Demikianlah hasil penyelidikan Yzerman. Adanya tanda-tanda pembakaran tentu saja sangat memperkuat pendapat bahwa dalam perigi-perigi itu memang ada ditanam abu jenazah. Lebih-lebih lagi setelah penyelidikan kimia terhadap abu dari Candi Çiwa, dan juga

dari Candi Wisnu, menunjukkan bahwa: "De asch geeft bij verhitting empyreumatische producten, wat op onvoldoende verbranding van dierlijke stoffen wijst" (Yzerman, 1891 : 61).

Tak dapat disangkal, bahwa jasad manusiapun termasuk "dierlijke stoffen", akan tetapi apakah abu yang didapatkan dari kedua candi itu betul-betul berasal dari pembakaran jenazah,sesungguhnya belum terbukti secara mutlak. Soalnya ialah bahwa di dalam perigi Candi Çiwa itu didapatkan pula tulang-belulang binatang yang juga menunjukkan tanda-tanda pembakaran. Namun demikian, Yzerman tidak dapat menarik kesimpulan lain daripada bahwa : "al deze bakken en urnen tevatten de asch van verbrande lijken, door waardevolle en zorgvolle handen met verschillende noodig geachte toevoegselen uitgerust" (Yzerman, 1891 : 70).

Kesimpulan inilah yang memperkuat apa yang tadinya masih berupa dugaan - betapa kuatnya juga - bahwa candi adalah bangunan pemakaman. Hasil penyelidikan Yzerman itulah yang kemudian diterima sebagai bukti yang nyata akan kebenarannya bahwa memang candi itu adalah makam, dalam arti bahwa abu jenazahlah yang ditanam dalam perigi candi. Sejak itu maka dugaan-dugaan tadi menjadi kepercayaan bagi para ahli purbakala.

Sebenarnya, beberapa tahun sebelum terbit bukunya, hasil-hasil penyelidikan Yzerman itu telah membulatkan pendapat para anggota Direksi Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen di Jakarta, terutama sekali Brandes dan Groeneveldt, bahwa tidak lagi perlu disangsikan fungsi candi itu sebagai bangunan

pemakaman (NBG XXIII, 1885: 157 dan NBG XXIV, 1886: 101 sq.). Hal ini nampak nyata dari Catalogus Groeneveldt yang disusun dalam tahun 1887 : bab XIII sub 2 khusus menguraikan sekumpulan benda-benda yang disebut "urnen", dan bab XV sub b. khusus berkenaan dengan benda-benda temuan yang mirip kepada atau sejenis dengan apa yang didapatkan dalam peti abu jenazah dari Prambanan dan Jolotundo dan yang begitu saja dinyatakan sebagai benda-benda yang menyertai pemakaman.

Berhubung dengan telah positipnya pengetahuan ini maka tanpa ragu-ragu lagi perkataan "dharma" dan "sudharma" yang kita jumpai dalam Pararaton dan Nāgarakṛtāgama oleh para pengolahnya[x)] disamakan saja dengan apa yang sekarang kita kenal dengan nama "candi", dan diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda dengan "graftempel", sedangkan "dhinarma" diartikan "bijgezet" (yaitu dimakamkan - abu

x) Pararaton oleh Brandes, dalam VBG XLIX, 1897, dan kemudian sekali lagi dengan disertai perbaikan-perbaikan oleh Krom dalam VBG LXII, 1920.
Nāgarakṛtāgama oleh Kern, mula-mula sebagian demi sebagian dalam BKI sejak tahun 1903, dan kemudian terjemahan seluruhnya disatukan dalam Verspreide Geschriften jilid VIII-IX (Penerbitan khusus dengan catatan-catatan dari Krom dalam tahun 1919). Belum lama berselang sekali lagi diterbitkan dan diterjemahkan serta diuraikan oleh Pigeaud (Java in the XIVth century, 1960 - 1963).

jenazahnya - dalam sebuah candi). Memang, khusus dalam Nāgarakṛtāgama kita jumpai kenyataan bahwa satu candi, yaitu Candi Jawi, disebut dengan berbagai istilah : "sudharmma" (56 : 1 : 1; 57 : 2 : 1 ; 57 : 3 : 3) ; "dharmma" (57 : 4 : 4 ; 73 : 3 : 3, dengan nama Jawajawa dan bukan Jajawa); "caṇḍi" (56 : 2 : 1);dan juga "sucaṇḍi" (57 : 4 : 2).

Kenyataan ini menjadi petunjuk yang jelas bahwa memang tidak ada perbedaan pengertian antara istilah-istilah tersebut, sehingga Candi Jawi itu dapat dinamakan "candi" dan juga "(su)dharma".

Dengan ketentuan ini dapatlah ditarik kesimpulan lebih lanjut bahwa nama-nama dharma dan tempat dhinarmanya seorang raja, sebagaimana kita dapati berkali-kali dalam Nāgarakṛtāgama dan Pararaton, semuanya berkenaan dengan bangunan yang kita kenal sebagai candi. Lebih-lebih lagi bilamana nama itu masih hidup di kalangan rakyat, maka jelaslah dengan raja siapa candi itu berhubungan. Demikianlah maka Candi Kidal merupakan bangunan pemakaman bagi raja Anūṣapati, dan Candi Jago bagi raja Wiṣṇuwardhana.

Agar lebih nyata lagi hubungannya antara "dharma" dan wafatnya seorang raja, baiklah kiranya kalau kita daftar di sini apa yang kita jumpai dalam Pararaton (edisi Brandes yang pertama, VBG XLIX, 1897),dengan catatan bahwa perkataan "candi" tidak satu kali pun kita temukan. Demikianlah dapat kita baca pada halaman dan baris yang berikut :

15 : 25 - 26 Ri linanira sang Amurwabhumi....sira dhinarmeng Kagěněngan.

16 : 14 Lina sang Anusapati....dhinarma sira ring Kiḍal

18 : 3 .....mokta sira, anuli dhinarmeng Katang Lumbang (Tohjaya)

18 : 11 - 12 Panjěněngira çrī Rangga Wuni ratu tahun 14, moktanira 1194, dhinarma sira ring Jajaghu. Sira Mahiṣa Campaka mokta, dhinarma ring Kumĕpĕr

25 : 1 - 2 mokta sira dhinarma ring Antapura (Kṛtarājasa)

25 : 4 - 5 Çri Çiwabudha dhinarma ring Tumapĕl, bhiṣekaning dharma ring Purwapatapan (Kṛtanāgara).

27 : 11 sira ta dhinarmeng Kapopongan, bhiṣeka ring Çṛnggapura (Jayanāgara)

27 : 26 - 27 stri bhra Gundal sang dhinarma ring Sajabung, dharmabhiṣeka ring Bajrajinaparimitapura

29 : 31 - 33 Bhre Daha mokta, dhinarmeng Adilangu, dharmabhiṣeka ring adri Purwawiçesa. Bhre Kahuripan mokta dhinarmeng Panggih dharmabhiṣeka ring giri Pantarapura

30 : 1 - 2 Bhra Tumapĕl mokta sang mokta ring Çunyalaya .... dhinarmeng Japan, dharmabhiṣeka ring Sarwajñapura (Bhre Tumapĕl I = Kṛtawardhana)

30 : 20 - 24 Bhre Prameçwara Pamotan mokta ....sira sang dhinarmeng Mañar, dharmabhiṣeka ring Wiṣṇubhawanapura. Bhra Matahun mokta dhinarma ring Tigawangi, dharmabhiṣeka ring Kusumapura.......Bhreng Pajang mokta dhinarmeng Ĕmbul, dharmabhiṣeka ring Girindrapura. Bhre Paguhan mokta dhinarmeng Lo Bĕñcal, dharmabhiṣeka ring Parwatigapura.

30 : 31 – 33 Bhra Hyang Wěkasing Suka mokta, sang mokta ring Indra bhawana......sang dhinarmeng Tajung, bhisekaning dharma ring Paramasukapura (Bhra Hyang Wěkasing Suka = Hayam Wuruk)

30 : 36 – 37 Bhre Lasěm mokta ring Kawidyadharen dhinarmeng Pabangan, dharmabhiṣeka ring Lakṣmipura.

31 : 1 – 2 Bhre Paṇḍan Salas mokta, dhinarmeng Jinggan, dharmabhiṣeka ring Çrī Wiṣṇupura.

31 : 14 – 15 dhinarma ta sira ring Lung, dharmabhiṣeka ring Goriçapura (Bhra Wirabhumi).

31 : 24 – 27 Bhre Tumapěl mokta.......dhinarmeng Lo Kěrěp, dharmabhiṣeka ring Amarasabha. Bhre Wěngkěr mokta dhinarmeng Suměngka. Bhre Hyang Wiçeṣa mokta dhinarmeng Lalangon, bhiṣekaning dharma ring Paramawiçeṣapura.

31 : 35 – 38 Bhre Parameçwara mokta, sang mokta ring Wiṣṇubhawana. ....dhinarmeng Singhajaya. Bhre Kěling mokta, dhinarmeng Apaapa. Bhre Prabhu Stri mokta....... dhinarmeng Singhajaya.

32 : 4 – 7 Bhre Paguhan sira sang mokta ring Canggu dhinarmeng Sabyantara. Bhra Hyang mokta dhinarme Puri, Bhre Jagaraga mokta. Bhre Kabalan mokta dhinarmeng Suměngka tunggal dhinarma.Bhre Pajang mokta tunggal dhinarmeng Sabyantara.

32 : 12 Mokta sang Sinagara, dhinarma ring Sěpang.

32 : 19 Bhre Hyang Purwawiçeṣa mokta, dhinarma ring Puri.

Adapun keterangan-keterangan dari Nāgaṛakṛtāgama, yang kita ringkas menjadi daftar (menurut pupuh, pada dan baris), adalah sebagai berikut:

40 : 5 : 4 ....sang dhinarma dwaya ri Kagĕnĕngan Çaiwa, Boddheng usāna (berkenaan dengan wafatnya Rājasa).

41 : 1 : 4 sireki winangun pradīpa Çiwabimba çobhita rikang sudharma ri Kidal (berkenaan dengan wafatnya Anūṣanātha)

41 : 4 : 2 dhinārma ta sire Waleri Çiwabimba len Sugatawimba munggwi Jajaghu (berkenaan dengan wafatnya Wiṣṇuwardhana)

41 : 4 : 4 ......sira dhinarma.......munggwi Kumitir (berkenaan dengan wafatnya Narasinghamūrtti)

43 : 5 : 4 ringke stāna nirān dhinarmma Çiwabuddhārcca halĕpnyottama (berkenaan dengan wafatnya Kṛtaragāra, yang menurut Nāg. 43:5:3 disebut "sang mokteng Çiwabuddhaloka")

46 : 2 : 4 sang wīreng laga sang dhinarmma ri Mireng Boddhapratiṣṭāpagĕh (berkenaan dengan wafatnya Lĕmbu Tal)

47 : 3 : 3 Antahpura ywa panĕlah nikanang sudharmma (berkenaan dengan wafatnya Kṛtarājasa)

48 : 3 : 2 çighrasirān dhinarmma ri dalĕm pura ....(berkenaan dengan wafatnya Jayanagara)

69 : 1 : 1 Prajñāparamitāpurī ywa panĕlah ring rāt ri sang hyang sudharma (berkenaan dengan wafatnya Rājapatnī)

69 : 2 : 1 mwang tekīri Bhayālango nggwan ira sang çrī Rājapatnīn dhinarmma.

Dari daftar yang kita susun itu nampaklah, bahwa keterangan-keterangan dari Nāgarakṛtāgama khususnya memberi bahan tambahan lagi, ialah bahwa dalam dharma itu ada didirikan sebuah patung. Oleh penerbitnya yang pertama, yaitu Kern, patung demikian itu langsung dihubungkan dengan raja yang didharmakan tadi. Maka Groeneveldt dalam telaahnya tentang arca-arca perwujudan dapat menentukan, bahwa di Jawa Timur masa itu ada kebiasaan untuk mengabadikan seorang raja yang telah meninggal dengan mendirikan sebuah patung. Patung ini menggambarkan dewa yang khusus menjadi sasaran kebaktian sang raja sewaktu hidupnya, sedangkan raut muka patung itu disesuaikan dengan roman sang raja (Groeneveldt, 1907 : 142).

Adanya patung dewa, yang didirikan pula dalam dharma, menjadi petunjuk bahwa candi itu bukan hanya bangunan pemakaman tetapi juga: kuil, sehingga candi itu mempunyai dua fungsi sekaligus. Bahwa kedua peranan ini sangat berdekatan dan sama sekali tidak bertentangan, dijelaskan oleh Krom dalam uraian-uraian pengantarnya untuk memaparkan kesenian Indonesia kuno (Krom, 1920, I: 108; 1923a, I : 142 - 143; 1923b : 65 - 66).

Dengan mengikuti Gericke dan Roorda Krom berpendapat bahwa pada mulanya candi itu berarti suatu tanda peringatan dari batu, baik berupa tumpukan batu-batu belaka maupun berupa sebuah bangunan kecil, yang didirikan di atas tempat penanaman abu jenazah. Menilik akan perkataannya, "candi" itu mungkin ada hubungannya dengan "Caṇḍikā", yaitu salah satu dari nama-nama Dewi Durga selaku Dewi Maut. Maka perkataan itu berasal dan menjadi kependekan dari "caṇḍikā - gṛha" atau rumah (kuil) Dewi Caṇḍikā.

Dalam kamus besar Bahasa Sanskerta (Sir Monier Williams, 1899, s.v. caṇḍi) memang kita jumpai keterangan, bahwa "caṇḍi" atau "caṇḍī" adalah sebutan untuk Durgā, yang sebagai Dewi Maut diberi nama juga "caṇḍikā", sedangkan "caṇḍigṛha" atau "caṇḍikāgṛha" atau juga "caṇḍikālaya" adalah penamaan kuil yang khusus diperuntukkan bagi pemujaan terhadap dewi itu.

Suatu kenyataan ialah bahwa candi itu di India tidak dikenal. Dalam kitab-kitab tentang seni bangunan India kita akan sia-sia mencari sebutan "candi" (vide Acharya, 1927 dan 1932 ; juga Kramrisch, 1946). Maka kiranya tidak dapatlah begitu saja penafsiran perkataan "candi" itu diusut menurut etymologi dengan berpangkal kepada bahasa Sanskerta seperti akhir-akhir ini dilakukan oleh Gonda (1952 : 198).x)

Mungkin karena pertimbangan yang sama pula maka Krom selalu sangat berhati-hati dengan banyak menggunakan kata-kata "mungkin" dan "rupa-rupanya". Sebaliknya, Stutterheim dalam telaahnya yang khusus mengenai makna dan fungsi candi sangat positif, seakan-akan apa yang ia kemukakan itu sudah pasti (Stutterheim, 1931).

Dalam karangannya yang sangat menarik perhatian itu Stutterheim berusaha untuk melengkapkan sama sekali gambaran yang sudah bulat dan tak terbantah itu, dengan memberikan latar belakang

---

x) Menarik perhatian ialah bahwa sebutan "candi" tidak pula kita jumpai di lain-lain daerah dari apa yang dikenal sebagai "Greater India". Di Semenanjung Malaya, khususnya di Kedah, kita dapatkan juga "candi", tetapi menjadi pertanyaanlah apakah tidak dikarenakan pengaruh dari Jawa.

keagamaan dan upacara-upacara kematian. Sebagai pangkalnya ia ambil konsepsi kuil di India berkenaan dengan bentuk bangunannya, dan konsepsi pemujaan rokh nenek-moyang di Indonesia berkenaan dengan isi serta maknanya.

Mula-mula ia kemukakan, bahwa kebanyakan dari candi-candi itu baik dari luar maupun dari dalam tidak berbeda sama sekali dari kuil-kuil sebagaimana dikenal di India. Akan tetapi kalau diperhatikan patung-patungnya, maka nampak banyak hal padanya yang menyimpang dari peraturan serta persyaratan pematungan dewa. Hal ini disebabkan karena patung-patung itu memang bukan patung dewa semata-mata melainkan patung yang menggambarkan seorang raja dalam ujud kedewaannya. Arca perwujudan demikian tidaklah lain daripada pemberian ujud dari sang raja yang telah wafat, rokhnya telah bersatu kembali dengan dewa penitisnya, dan abu jenazahnya telah dicandikan.

Dengan mengingatkan kepada telaahnya yang terdahulu tentang perkembangan bentuk stupa bertalian dengan Borobudur (Stutterheim, 1929b: 21-27), ia mengulangi gambaran bahwa prototype bangunan ini adalah stupa Gandhara yang merupakan paduan stupa India dan ziggurat Babylonia. Perpaduan ini selanjutnya berkembang ke tiga arah : 1. pelebaran dan penambahan susunan dari landasannya menjadi limas berundak-undak, sehingga stupanya sendiri nampak kecil saja dalam perbandingan kedua bagian itu, seperti halnya dengan bentuk Borobudur; 2. limasnya ditarik lagi ke atas, sehingga bangunannya menjadi serupa menara dengan stupanya sebagai kemuncak kecil saja,

seperti halnya dengan pagoda-pagoda di Tiongkok; 3. dasar stupanya diberi relung-relung, yang dalam perkembangan selanjutnya menjadi bilik-bilik dengan membawa akibat bahwa dinding-dindingnya menjadi lebih tinggi lagi.

Hasil perkembangan yang ketiga dan terakhir inilah yang "melahirkan" bentuk candi yang kita kenal itu. Dari tingkatan-tingkatan limasnya maka yang paling bawah menjadi kaki candi, yang tengah dipertinggi menjadi tubuh candi, dan yang atas menjadi bagian yang berdiri sendiri sebagai atap candinya, sedangkan stupanya sendiri menjadi puncak bangunan belaka.

Ziggurat adalah lambang kayangan, dan puncaknya dianggap sebagai tempat bersemayam sementara bagi para dewa. Penempatan reliquarium abu jenazah Sang Buddha di atas ziggurat itu (dalam stupa) hanyalah menjadi petunjuk bahwa pada azasnya tidak ada perbedaan konsepsi bilamana perpaduan ziggurat dan stupa itu berkembang menjadi candi. Maka candi sebagai bangunan yang digunakan untuk menyimpan abu jenazah raja, dan sekaligus menjadi "istana" sang raja yang telah bersatu kembali dengan dewa penitisnya dan diwujudkan sebagai patung, sekaligus menjadi pula lambang dari gunung Mahameru tempat bersemayam para dewa.

Setelah sekali lagi menjelaskan bahwa dalam perkembangan seni patung pada candi-candi semakin banyak nampak penyimpangan-penyimpangan dari syarat-syarat pematungan dewa di India, Stutterheim menyatakan, bahwa ciri yang terpenting dari arca-arca itu ialah semakin frontalnya penggambarannya, sehingga kemudian lebih banyak

menyerupai mummi. Maka tidak adalah kemungkinan bahwa arca-arca itu menggambarkan raja yang masih hidup ataupun dewa hidup. Kenyataan ini kemudian dihubungkan dengan pemujaan rokh nenek-moyang, yang secara merata menjiwai kepercayaan pelbagai suku bangsa di Indonesia. Dalam keagamaan ini upacara-upacara mengusahakan hubungan antara rokh nenek-moyang dan para keturunannya yang masih hidup pada waktu-waktu tertentu merupakan hal yang sangat penting. Untuk keperluan tersebut disediakanlah sebuah patung, yang menjadi wadah atau tempat menampung rokh yang "diundang" itu. Contoh yang diambil dalam perbandingan ini terutama sekali berkenaan dengan beberapa suku Dayak di Kalimantan.[x)].

Selanjutnya Stutterheim membandingkan upacara-upacara yang tidak mendapat pengaruh Hindu itu dengan upacara-upacara kematian di Tengger dan di Bali, di mana unsur-unsur kehinduan memegang peranan penting tetapi unsur-unsur aslinya pun tidak kurang pentingnya. Dalam perbandingan itu ternyata bahwa yang menonjol adalah justru persamaan-persamaannya, sehingga peranan "pantak" di Kalimantan, "pitra" di Tengger, dan "puspa" di Bali memperkuat penafsiran patung-patung dalam candi sebagai bukan patung dewa melainkan sebagai patung rokh nenek-moyang yang diwakili oleh sang raja yang telah mangkat. Upacara "çrāddha" sebagaimana diuraikan

---

x) Soal ini lebih lanjut diperluas dan diperdalam oleh Stutterheim dalam karangannya "Iets over prae-hinduïstische bijzettingsgebruiken op Java" (Stutterheim, 1939c).

dalam kitab Nāgarakṛtāgama lebih meyakinkan lagi gambaran Stutterheim, bahwa antara upacara-upacara kematian yang berlangsung sekarang - baik yang dipengaruhi oleh maupun yang tidak mendapat pengaruh sama sekali dari agama Hindu - dan upacara-upacara kematian dalam jaman Majapahit tidak terdapatkan suatu perbedaan yang penting.

Maka pencandian raja-raja di Jawa jaman dahulu itu bukanlah adat kebiasaan Hindu yang makin lama makin menjadi adat kebiasaan Indonesia. Sebaliknyalah, upacara-upacara itu menurutkan adat kebiasaan Indonesia belaka; hanya saja, di Jawa dan Bali diberi bentuk kehinduan sebagai usaha meningkatkan pengertiannya agar sesuai dengan keadaan yang telah berubah akibat pengaruh Hindu. Maka pada dasarnya upacara itu tetap bersifat Indonesia, sedangkan dari segi agama Hindu pun tidak ada halnya yang bertentangan.

Dalam pelbagai kesempatan lain lagi[x)] Stutterheim mengulangi dan menyempurnakan teori yang telah ia bina itu, sehingga bolehlah kiranya ia kita anggap sebagai pembulat keyakinan bahwa candi adalah bangunan pemakaman.

---

x) Lih. misalnya karangan-karangan: Catalogus der Hindoeïstische oudheden van Java tentoongesteld in het Java-Instituut "Sana-Budaja" Jogjakarta, (1935c, khusus keterangan mengiringi no.13 dan 53-54); Indian influences in Old Balinese Art (1935d, khusus hal. 22-24); Iets over prae-hinduïstische bijzettingsgebruiken op Java (1939e) yang kemudian bersama karangan-karangan lain diterbitkan dalam bhs. Inggris sebagai "A study in Indonesian Archaeology" (1956); De stichter der Prambanan-tempels (1940).

Dalam pengertiannya sebagai makam dapatlah secara mudah dan ringkas candi itu kita gambarkan sebagai berikut.

Setelah seorang raja wafat, jenazahnya dibakar, dan sebagian dari abunya dibuang ke laut, sedangkan sebagian lagi disimpan untuk "dicandikan". Bersama dengan berbagai macam benda lainnya, yang terutama sekali terdiri atas kepingan-kepingan logam mulia dan batu-batu akik, abu itu ditaruh dalam sebuah peti abu yang dikotak-kotak menjadi 9 lobang dan yang diberi bertutup. Peti inilah yang ditanam di dalam candi, yaitu di dalam perigi yang sengaja disisakan dalam bagian kaki-candi.

Maka bangunan candi itu didirikan sebagai cungkub di atas tempat pemakamannya yang sebenarnya. Di dalam cungkub ini, tepat di atas lobang perigi pada lantai bilik-candi, ditempatkanlah sebuah patung yang melukiskan dewa Çiwa (atau lingga sebagai wakilnya) dengan raut muka sang raja yang telah wafat tadi. Arca ini dikenal sebagai arca perwujudan. Inilah arca utama, yang bertakhta dalam bilik candi yang menjadi sasaran pemujaan.

Pada waktu upacara pemujaan terhadap sang raja, yang dalam hidupnya menjadi titisan dewa dan setelah mangkat serta mencapai mokṣa menjadi bersatu kembali dengan dewa penitisnya tadi, arca perwujudan itu "dihidupkan" dengan mantra-mantra tertentu. Arca itu menjadi hidup, oleh karena dijiwai oleh sang dewa yang melalui tempatnya bersemayam sementara di dalam atap candi turun ke dalamnya, dan ditubuhi pula oleh terangkatnya dzat-dzat jasmaniah yang tersimpan dalam peti abu jenazah dalam perigi. Maka selama

berlangsungnya upacara pemujaan itu orang bukannya menyembah sebuah patung dari batu melainkan menyembah sang raja sendiri dalam bentuk penjelmaannya yang nyata.

Dari gambaran yang kita paparkan di atas nampaklah kiranya bahwa ada 3 hal yang melandasi pengertian candi sebagai bangunan pemakaman, yaitu: adanya peti abu jenazah dalam bagian kaki-candi, adanya patung perwujudan atau lingga dalam bilik-candi, dan adanya tempat bersemayam (sementara) Sang Dewa di bagian puncak-candi.

Sudah barang tentu tiga hal tadi itu harus merupakan satu kesatuan, seperti halnya dengan candinya sendiri sebagai bangunan. Maka sangatlah menarik perhatian, bahwa pada Candi Merak di daerah Klaten kesatuan itu dinyatakan in concreto (Perquin, 1927b). Pada Candi Merak tersebut terdapatkan keganjilan seperti berikut:

1. adanya pipa perunggu yang menghubungkan secara nyata cerat yoni di dalam bilik candi dengan peti abu jenazah di dalam perigi candi (peti itu tidak ditemukan, mungkin karena sudah dicuri orang pada masa lalu);
2. adanya batu penutup sungkup, yang pada sisi atasnya dihias dengan lobang-lobang yang diatur menyerupai ceplok bunga teratai dan pada sisi bawahnya diukir dengan gambar bunga teratai, sedangkan bagian tengah dari bunga itu diberi lobang yang menembus batunya, sehingga secara nyata ada hubungan antara bagian dalam atap candi dengan bilik candi.

Mengenai pipa perunggu itu tadi dapat dikemukakan, bahwa sampai tahun 1952 Candi Merak adalah satu-satunya candi yang mempunyai keganjilan demikian, untuk kemudian disusul dengan penemuan kedua pada gugusan Candi Muncul di desa Ngempon dekat Ungaran.Penggalian-penggalian di sini menghasilkan ditemukannya sisa-sisa segugusan candi yang terdiri atas 6 buah bangunan kecil, dan dari salah satu diantaranya terdapatkan sebatang pipa perunggu yang masih tegak berdiri di dalam tanah. Pipa ini ternyata pada ujung bawahnya langsung berhubungan dengan dan berdiri di atas tutup sebuah peti batu yang masih berada pada tempat aslinya. Hanya karena yoninya sudah tidak lagi kedapatan maka ujung atas pipa itu tidak bersambung kepada sesuatu apa.x)

Dari kedua contoh itu, di mana pada Candi Merak peti abu jenazah sudah tidak ada lagi dan pada Candi Muncul yoninya yang telah hilang, dapatlah ditarik kesimpulan bahwa pipa perunggu itu berfungsi sebagai alat penghubung yang kongkrit antara arca perwujudan dan peti abu jenazah. Dengan demikian dapatlah kita bayangkan sekarang, bahwa kalau pada waktu upacara pemujaan arca itu dibasuh sebagai salah satu dari acaranya, maka air pembasuh yang merupakan air suci itu ditampung pada permukaan yoni dan kemudian

---

x) Sayang sekali bahwa temuan yang demikian pentingnya itu rupanya diabaikan oleh penggalinya, sehingga dalam laporan (lih.LT 1951 -1952 dan LT. 1953) tidak disebutkan. Lebih disesalkan lagi ialah bahwa fotonya pun tidak dibuat.Menurut keterangan penggalinya, pipa perunggu tadi itu demikian rusaknya, sehingga sewaktu tanah sekitarnya dibersihkan menjadi hancur.

mengalir melalui ceratnya ke dalam pipa perunggu itu, untuk akhirnya menyiram dzat-dzat jasmaniah yang tersimpan dalam peti abu jenazah.[o)]

Berkat telaah Stutterheim yang lain lagi, yaitu yang khusus bertalian dengan peranan air di Jolotundo (Stutterheim, 1937), dapatlah diketahui bahwa air suci itu mempunyai daya gaib yang sangat istimewa, ialah sebagai "penghidup" atau sebagai "pembangkit tenaga hidup". Berdasarkan pengetahuan ini dapatlah dikatakan bahwa air pembasuh arca tadi adalah air suci yang demikian. Maka menjadi lebih jelas lagi betapa eratnya hubungan yang ada antara arca perwujudan dengan peti abu jenazah, sedangkan pipa perunggu itu tadi bukanlah hanya untuk menyalurkan air pembasuh arca dari yoni ke dalam perigi melainkan juga untuk memperjelas atau untuk memberi tekanan akan adanya hubungan yang khusus itu.

Dalam hal ini sangatlah menarik perhatian, bahwa pada beberapa candi rupa-rupanya air pembasuh arca itu tidak disalurkan ke dalam perigi melainkan ke luar candi. Pada Candi Arjuno di Diëng dan pada Candi Banyunibo di Prambanan terdapatkan pancuran-pancuran kecil di bawah relung-relung pada dinding luar tubuh-candinya, sedangkan pancuran-pancuran ini melalui sebuah lobang yang menembus dinding candinya berhubungan langsung dengan lantai bilik candinya. Pada Candi Singosari hal itu lebih jelas lagi nampak, oleh karena pada waktu pembongkaran dan pembinaan kembali bangunannya

---

o) Di Loro Jonggrang hubungan itu dinyatakan dengan saluran air dalam batu lantainya (Lih. Yzerman, 1891).

terdapatkan saluran-saluran di bawah lantai bilik candinya, dan saluran-saluran itu ternyata nantinya bergabung menjadi satu untuk kemudian bermuara pada sebuah pancuran pada sisi Utara batur candi (OV, 1931, gb. 18).

Kenyataan pada beberapa candi ini rasanya tidak perlu dianggap bertentangan dengan apa yang diuraikan di atas berkenaan dengan fungsi "penghidupan" air pembasuh arca. Soalnya ialah bahwa pada Candi Merak dan Candi Muncul itu hubungan antara arca perwujudan dengan peti abu jenazah dikongkritkan, sedangkan pada candi-candi lain tidak. Dalam pada itu baik pada Candi Arjuno maupun pada Candi Banyunibo dan Candi Singosari air pembasuh tadi ditampung di luar candinya, sedangkan pada candi-candi lain yang merupakan mayoritas air pembasuh itu ditampung di dalam bilik candi langsung dari cerat yoninya. Pada candi-candi Gunung Kawi (Tampaksiring) bahkan terdapatkan keistimewaan yang lain lagi. Di atas deretan candi-candi tersebut ada saluran air, yang dengan suatu bendungan dapat diatur alirannya. Rupanya pada waktu-waktu tertentu air itu dialirkan ke candi-candi melalui sebuah selokan yang membujur di depan deretan candi-candi itu pada bagian kakinya, untuk kemudian disalurkan lagi ke pancuran-pancuran di bawah pelataran, di mana penampungannya adalah sebuah kolam di tepi sungai Pakerisan.

Mengenai batu yang bergambarkan ceplok bunga teratai dan berlobang pada bagian tengahnya, rekonstruksi Candi Merak menunjukkan bahwa batu itu merupakan batu penutup sungkup bilik candi, dan sekaligus menjadi dasar dari rongga yang terdapatkan dalam atap

candi. Pada bagian yang menghadap ke atas daun-daun bunganya berupa cekungan-cekungan atau lobang-lobang, sedangkan pada sisi yang menghadap ke bawah bunga teratainya hanya diukir.

Batu penutup sungkup yang demikian hanya pada Candi Merak sajalah kita jumpai. Maka kalau kepastian akan tempatnya tidak didasarkan atas ketelitian usaha rekonstruksi, bolehlah timbul sesuatu kesangsian. Soalnya ialah bahwa batu yang diberi berkotak-kotak dan yang kotak-kotaknya itu berbentuk serta tersusun seperti daun-bunga bunga teratai ada banyak contohnya yang lain, tetapi kesemuanya itu adalah peti abu jenazah. Lobang-lobangnya atau kotak-kotaknya adalah tempat disimpannya kepingan-kepingan logam mulia, manik-manik dan lain-lain benda lagi yang menyertai abu jenazah.

Turut serta menentukan pula, bahwa batu Candi Merak yang kita persoalkan itu benar-benar batu penutup sungkup ialah kenyataan bahwa muka bawahnya berhiaskan ceplok bunga teratai. Suatu hal yang tidak kita jumpai pada peti-peti abu jenazah manapun juga.

Adapun batu penutup sungkup yang berukir, pada beberapa candi lain terdapatkan pula contohnya. Pada Candi Gebang dan candi perwara gugusan Plaosan Lor batu penutup sungkupnya diukir pula dengan ceplok bunga teratai, bahkan dengan lobang juga di tengahnya[x]. Akan tetapi pada Candi Sawentar dan Candi Bangkal ukirannya itu tidak menggambarkan bunga teratai melainkan melukiskan lingkaran matahari yang sinarnya memancar ke sekitarnya, sedangkan di tengah

x) Untuk Gebang, lih. foto D.P. 12364 ; untuk Plaosan lih. OV, 1941-1947, hal. 40 gb. 4.

lingkaran itu nampak gambar orang menunggang kuda (Krom, 1923a,II: 291, 292). Dan berkat telaah Stutterheim lagilah maka dapat diketahui bahwa gambar-gambar pada batu penutup sungkup itu melukiskan sesuatu yang bertalian erat dengan kedewaan, dan dengan demikian mempunyai peranan yang berhubungan dengan keagamaan pula (Stutterheim, 1926 : 338 sq.). Hubungannya dengan bilik candi dijelaskan dengan menghadapnya gambar itu ke bawah, sebagaimana nyata pada Candi Bangkal dekat Mojokerto, di mana penutup sungkupnya masih ada pada tempat aslinya.

Dari rekonstruksi Candi Merak dapat diperoleh kepastian, bahwa batu penutup sungkup tadi sekaligus menjadi batu alas dari rongga yang terdapatkan dalam atap-candi. Rongga demikian banyak kita jumpai pada candi-candi lain, bahkan sepanjang dapat kita ketahui dari rekonstruksi dan restorasi mungkin sekali dapat disimpulkan sebagai kenyataan umum.Dari segi tehnis bangunan rongga itu memang dianggap sebagai pemecahan soal yang sangat baik berkenaan dengan usaha untuk mengurangi beban serta tekanan atap yang begitu berat itu terhadap dinding-dinding tubuh-candinya. Dengan demikian rongga itu menjadi pemecah dan penyalur dari tekanan yang tegak lurus menjadi tekanan menyamping. Oleh karenanya rongga demikian dikenal dengan sebutan "ontlastingsgewelf" atau sungkup pengelak beban.

Fakta tehnis ini tidak dapat dibantah kebenarannya, akan tetapi keistimewaan pada Candi Merak tidak dapat pula diingkari akan adanya petunjuk yang lain lagi mengenai kegunaannya daripada rongga tadi. Kenyataan bahwa dasar dari rongga itu sama benar ujud dan

pengerjaannya dengan peti abu jenazah, maka diperolehlah petunjuk bahwa rongga itu mempunyai fungsi keagamaan pula. Bunga teratai merah adalah memang singgasana Dewa, dan daun-daun bunganya yang berupa lobang-lobang merupakan tempat menyimpan berbagai benda yang dapat dianggap sebagai "wakil-wakil" dari Sang Dewa (serupa dengan halnya pada peti abu jenazah, di mana terdapatkan "wakil-wakil" dari dzat jasmaniah sang raja).

Dengan demikian dapatlah disimpulkan bahwa rongga dalam tiap candi itu adalah ruangan yang sengaja disediakan bagi Sang Dewa, yaitu sebagai tempat bersemayamnya pada saat-saat sebelum ia merasuk menjiwai arca perwujudan yang bertakhta di bawahnya. Maka lobang yang menembus bagian tengah batu dasar rongga itu bolehlah dianggap sebagai penjelasan secara kongkrit dari adanya hubungan yang langsung antara rongga tadi dengan bilik-candi, oleh karena bagi Sang Dewa tidak diperlukan sesuatu lobang sebagai jalan masuk ke bilik-candi.

Lobang demikian, yang menembus batu di bagian atap candi dan yang menyerupai semacam saluran, terdapatkan pula pada Candi Gebang dan Candi Singosari. Pada Candi Gebang (Van Romondt, 1954:35; foto O.D. 12609-12610) rongga itu letaknya agak tinggi dalam atap, sehingga lobang salurannya harus menembus sampai beberapa lapis batu untuk dapat menghubungkan dasar rongga itu dengan batu penutup sungkupnya. Pada Candi Singosari (Brandes, 1904, plaat V lengtedoorsnede) batu tembus demikian bahkan sampai kedapatan dua kali, karena rongganya memang ada dua. Kedua rongga ini, yang satu di

atas yang lainnya, terpisahkan satu sama lain oleh sebuah batu tembus, sedangkan rongga yang bawah berhubungan dengan bilik-candinya melalui sebuah batu tembus pula.

Dari penelitian di atas berkenaan dengan kedua macam keganjilan yang kita jumpai pada Candi Merak itu, ialah adanya pipa perunggu dan adanya batu penutup sungkup yang berlobang, dapatlah disimpulkan bahwa Candi Merak tidak hanya mendukung sepenuhnya penafsiran candi sebagai bangunan pemakaman, tetapi juga dan bahkan memperjelas dan mempertegas lagi pendapat tersebut.

II. KESANGSIAN DAN PEMBATASAN

Dari uraian dalam bab yang lalu telah jelaslah kiranya bahwa pengertian candi sebagai bangunan pemakaman itu sangat masuk akal sehingga wajarlah memang kalau sampai sekarang hal itu menjadi kepercayaan dan kebulatan pendapat para ahli.

Namun demikian, kalau kita teliti kembali dan kita baca hati-hati keterangan-keterangan dari Nāgarakṛtāgama dan dari Pararaton, sukarlah rasanya untuk menarik kesimpulan akan adanya abu jenazah yang disimpan. Begitu pula, kalau kita ingat bahwa "dierlijke stoffen" yang dihasilkan Yzerman dari perigi-perigi candi gugusan Loro Jonggrang belum merupakan bukti mutlak, oleh karena dzat-dzat itu dapat juga berasal dari binatang, maka suatu kesangsian terhadap kesimpulan akan adanya abu jenazah itu masuk akal dan wajar pula.

Dalam perbandingannya antara upacara çrāddha menurut Nāgarakṛtāgama dan upacara mukur di Bali Stutterheim sebenarnya hanya sampai kepada kesimpulan, bahwa kedua macam upacara itu serupa - bahkan sama - benar. Adanya dibuat sebuah madya dan puṣpaçarīra yang kedua-duanya pada akhir upacara dibuang ke laut atau sungai, dan juga saji-sajiannya yang disediakan, sungguh tidak berbeda. Hanya saja, menurut Nāgarakṛtāgama masih ada lagi upacara lain yang menyusul dan yang di Bali sekarang tidak dikenal, yaitu: "the consecration of an image of the deceased in a c a ṇ ḍ i " (Stutterheim, 1931:12). Patung ini diberi ujud Sang Dewa yang menjadi Dewa Penitis dari raja yang telah meninggal itu, dan diberi raut

muka dari sang raja sendiri.

Memang tepat kalau Stutterheim menunjukkan bahwa di Bali sekarang tidak dikenal pematungan seorang yang sudah meninggal, dan upacaranya pun tidak ada. Maka, kalau khusus dalam hal ini saja terdapatkan perbedaan antara keterangan-keterangan dari Nāgarakṛtāgama dan keadaan di Bali, tepatlah pula kiranya bila kita berpegang kepada kenyataan bahwa kedua sumber itu sama-sama tidak memberi bahan yang kongkrit untuk beranggapan akan adanya penyimpanan abu jenazah.

Sesungguhnyalah, semua pengamatan dan penelitian di Bali (lihat terutama sekali : Crucq,1928; Soekmono,1952; Covarrubias,1965, khusus bab XI) menunjukkan bahwa sehabis pembakaran mayat - atau tulamg-tulang yang digali kembali dari kuburan, bilamana mayatnya tidak langsung dibakar melainkan dikubur dahulu - abu jenazahnya dikumpulkan dan ditaruh dalam sebuah bejana dengan disertai pelbagai upacara. Abu ini kemudian diarak ke laut, atau sungai yang langsung mengalir ke laut,untuk dibuang seluruhnya termasuk usungannya sekali. Baik dari abu ini maupun dari abu yang tertinggal di tempat pembakaran tidak ada sama sekali yang diambil untuk disimpan. Yang dibuang lenyaplah sudah, dan yang tinggal dibiarkan.

Upacara selanjutnya adalah "ngrorasin", yang dilakukan duabelas hari kemudian. Dan akhirnya, sebagai upacara penutup, berlangsunglah upacara "ngasti" (untuk orang biasa disebut "nyekah" dan khusus untuk raja dinamakan "mukur"), yang batas waktunya tidak ditentukan kecuali bahwa upacara itu baru boleh diadakan

setelah lewat 42 hari sesudah hari pembakaran mayat. Hal ini rupanya agak berbeda dari keterangan Nāgarakṛtāgama yang menyebutkan jarak waktu 12 tahun[x].

Pada upacara ngasti, yang menjadi obyek pokok adalah puspaçarīra, atau disingkat: puspa. Puspa ini tidaklah lain daripada sebuah 'boneka' yang sengaja dibuat untuk menjadi wakil atau wadah dari rokh yang akan dilepas serta diantar ke tempat persemayamannya yang abadi. Pembuatan puspa itu dilakukan 2 kali (menurut penyaksian Covarrubias 3 kali). Pertama kalinya puspa itu dibuat dari daun-daunan,yang sehabis upacara pengangkatan rokh dari tempatnya yang sementara kemudian dibakar. Abu sisa pembakaran puspa itu ditaruh dalam sebuah kelapa gading. Dengan kelapa ini sebagai landasannya dan sebuah kerangka bambu sebagai penegaknya dibuatkanlah puspa yang kedua: kali ini dari kain putih,yang dihias dengan gambar bunga-bunga dari prada dan diberi pula "perarai" (gambar muka orang). Pada akhir upacara maka puspa dari kain putih inilah yang diarak dengan madya ke laut (atau sungai), dan selanjutnya, sesuai dengan kata-kata "sang hyang puṣpaçarīra çīghra linarut" (Nag. 67: 2:3), dibuang ke air semuanya.

---

x) Dalam Nāgarakṛtāgama disebut, bahwa upacara çraddha untuk Tribhuwana dilakukan 12 tahun sesudah ia wafat. Jarak waktu 12 tahun itu rupanya memang menjadi peraturan, oleh karena dalam dua buah prasasti dari Jiu (OJO XCII dan XCIV) istilahnya adalah "dwadaçawarsa çraddha". Maka sukarlah difahami mengapa Berg tidak menyetujui jarak waktu 12 tahun itu (Berg, 1969,I:10-16).

Ngasti atau nyekah atau mukur adalah upacara yang penghabisan dari serangkaian upacara-upacara kematian dan melepas rokh. Sesudah itu keluarga yang ditinggalkan tidak lagi menanggung sesuatu beban apapun yang bertalian dengan keselamatan serta kesejahteraan orang yang meninggal tadi.

Dengan tidak adanya upacara pematungan dan pencandian di Bali sekarang maka tidak dapatlah dilakukan sesuatu perbandingan dengan apa yang dicukil oleh Stutterheim dari Nāgarakṛtāgama. Namun demikian, tidak berarti mencari-cari kiranya bila adanya abu jenazah yang khusus disimpan dalam candi itu kita anggap sebagai sisipan belaka yang diusahakan Stutterheim guna membenarkan dan melengkapi teorinya tentang makna candi. Nyatanya, dalam Nāgarakṛtāgama tidak ada kata-kata demikian, dan keadaan di Bali membantah pula.

Sehubungan dengan adanya sisipan Stutterheim itu maka timbul-lah suatu pertanyaan: benarkah perkataan "dhinarma" itu diartikan "ditanam abu jenazahnya dalam candi"? Dengan lain perkataan: Sudah pastikah candi itu bangunan pemakaman?

Sebagai usaha untuk mendapatkan jawaban terhadap pertanyaan itu, pula guna memperoleh bahan yang lebih lengkap lagi berkenaan dengan perbandingan antara kenyataan-kenyataan di Bali dan gambar-an keadaan di Jawa jaman dahulu, baiklah kiranya kita mengungkap-kan kembali telaah Van Eerde, yang diterbitkan enampuluh tahun yang lalu (1911) tetapi tidak pernah mendapatkan perhatian, dan baik oleh Krom maupun oleh Stutterheim tidak dipergunakan dalam usaha mereka untuk membuka tabir yang menyelubungi makna candi.

Setelah memperoleh landasan yang kuat untuk menetapkan persamaan yang begitu meyakinkan antara Bali sekarang dan Jawa dahulu, Van Eerde berusaha untuk mempertemukan meru dengan candi (bab III).

Sebagaimana kita ketahui, meru adalah bangunan yang paling suci dalam suatu pura, dan didirikannya pun di bagian yang paling suci pula, yaitu bagian jeroan pura, Lantainya, yang berdenah bujur sangkar, dibuat dari batu/bata, dan tingginya sampai satu meter atau lebih. Di atas lantai itu dibangun sebuah bilik dari kayu, sedangkan penutupnya adalah atap tumpang.

Dalam bilik itu disediakan "pameras", yaitu berbagai macam barang perhiasan dan keperluan rumahtangga dalam bentuk kecil. Benda-benda itu dimaksudkan untuk melengkapi segala keperluan sehari-hari Sang Dewa, agar dengan demikian Sang Dewa merasa krasan dan senang menempati istana sementaranya.

Sebagai tempat Sang Dewa menjelmakan diri disediakanlah sebuah arca atau "pripih", atau dapat juga arca dan pripih bersama-sama. Adapun pripih itu ialah benda-benda tertentu, yang dapat menjadi wadah bagi Sang Dewa untuk merasukkan dzat inti kedewaannya, dan yang berupa: 5 macam kepingan logam (pancadatu), yang masing-masing diberi tanda atau huruf gaib (rajahan),kemudian dibungkus dengan lalang, rumput dan kapas, dan akhirnya diikat menjadi satu dengan benang merah-putih-hitam (benang tridatu).

Pripih itu sebenarnya lebih penting peranannya sebagai wadah essensi Sang Dewa daripada arca, oleh karena arca itu lebih-lebih merupakan penggambaran ujud saja ("upami") dari Sang Dewa. Maka

tidak jarang arca itu tidak kedapatan dalam meru.

Pripih tadi diletakkan di atas lapik yang dibuat dari beberapa uang kepeng, dan disimpan dalam "cucupu" (kotak dari emas, perak, atau batu) atau dalam "sangku" (periuk dari tanah bakar). Cucupu atau sangku itu ditempatkan di dalam bilik meru atau ditanam di dasarnya. Pada kuil-kuil perumahan (pamerajan) kotak demikian itu ditanam dalam tanah di bawah lantai-lantai bangunannya. Sering pula orang menanam pripih di tempat-tempat tertentu dari halaman kuilnya, dan dengan demikian maka terlindunglah kuil itu dari sesuatu bahaya dari luar.

Sang Dewa menempati bilik meru atau baturnya (kaki gunung Mahameru), dengan penjelmaan melalui pripih, hanya untuk sementara saja, yaitu bila sedang ada pasewakan (audiensi) atau juga pada kesempatan tertentu yang lain. Adapun tempatnya yang tetap bagi Sang Dewa itu ialah di puncak gunung, yang dilambangkan oleh puncak meru. Maka di sini pun ada juga pripih, yang tidak terdiri atas 5 macam logam melainkan berupa 9 macam batu permata yang disebut "[illegible]aratna". Kesembilan macam batu permata ini disimpan dalam sebuah kotak dari logam mulia, dan cucupu ini ditaruh dalam sebuah lobang bulat yang disediakan dalam tiang "petaka" tepat di bawah pucuk meru.

Sesungguhnya nawaratna itu mewakili 9 dewa,yang masing-masing menjadi penjaga mata-angin. Akan tetapi oleh karena dewa-dewa itu semuanya tidak lain daripada penjelmaan Çiwa jua,maka bersama Çiwa sendiri di pusat mereka itu merupakan satu kesatuan sebagai Içwara

selaku penjelmaan Çiwa yang tertinggi.

Demikianlah maka dalam meru itu ada 3 tempat penyimpanan pripih: dalam tumpang puncak, dalam bilik dan dalam batur meru.

Selanjutnya Van Eerde mengemukakan perumpamaan yang berikut: Andaikanlah sekarang bekas ibukota Cakranegara itu ditinggalkan sama sekali oleh penduduknya, dan kemudian terlantar keadaannya untuk beberapa abad. Maka tembok-tembok halaman yang dibuat dari tanah dan rumah-rumah yang dibuat dari kayu dan bambu tentunya musnah seluruhnya. Tinggallah bangunan-bangunan yang dibuat dari batu, seperti: kuil-kuil, gapura-gapura, tembok-tembok kuil, bagian-bagian dari kraton, dan sebagainya. Runtuhan-runtuhan kota tadi ditumbuhi semak belukar, dan rakyat yang menempati daerah itu dan sekitarnya sudah memeluk agama lain.

Datanglah para ahli purbakala untuk melakukan penggalian. Apakah yang mereka temukan? Tentunya bekas-bekas kuil tadi, baik yang berupa sisa-sisa bangunan maupun tembok-tembok, gapura-gapura dan arca-arca. Maka sangatlah mudah diperoleh kesan bahwa yang berhasil mereka gali itu adalah gugusan kuil-kuil yang luas, atau bahkan suatu "kota kuil".

Penggalian dilakukan lebih dalam lagi. Ditemukanlah di bawah lantai-lantai dan batur-batur bangunan sejumlah besar cucupu dan sangku yang berisi pripih dan nawaratna,yang kesemuanya sudah bercampur tanah dan sudah pula terlepas dari ikatan serta pembungkus-

nya. Atas dasar temuan-temuan ini "........dan zou men, in sleur oordeelende, allicht tot besluit komen, dat men urnen had gevonden met lijkasch en dat dus de meru niet anders was dan een mausoleum ......" (Van Eerde, 1911:21).

Setelah menjelaskan bahwa "temuan-temuan" dari bekas kota Cakranegara tadi menghasilkan suatu "rekonstruksi" yang serupa benar dengan daerah Prambanan dengan pusatnya di gugusan Candi Loro Jonggrang, Van Eerde mengadakan perbandingan pula antara benda-benda yang ditemukan dalam perigi Candi Siwa dengan pripih beserta rajahannya, nawaratna dan pameras[x]. Pun benda-benda dari peti yang ditemukan Wardenaar di Jolotundo dan temuan-temuan serupa lainnya dari berbagai tempat disertakan dalam perbandingan itu. Kesimpulannya ialah bahwa perbandingan itu dapat ditingkatkan menjadi penentuan persamaan antara meru dan candi, dengan catatan bahwa meru adalah rumah dewa semata-mata sedangkan candi ada di antaranya yang merupakan bangunan pemakaman (seperti Candi Siwa di Prambanan dan Candi Jolotundo).

---

x) Untuk selanjutnya, dalam telaah ini akan kita gunakan istilah "pripih" untuk semua benda yang disimpan dalam sesuatu "peti abu jenazah" (kepingan-kepingan logam, batu-batu permata, dan benda-benda lainnya). Pun benda-benda yang serupa, tetapi terdapatkan lepas, akan kita sebut pripih pula. Adapun istilah "cupu" akan kita pakai baik untuk cucupu maupun untuk sangku.

Dalam bab IV dari telaahnya itu Van Eerde menguraikan soal Dhinarma dan Dewata. Mula-mula ia mengumpulkan bahan tentang cara-cara merawat mayat, dari berita-berita Tionghoa dan Jawa dahulu dan dari pengamatannya sendiri untuk Bali dan Lombok, untuk menarik kesimpulan bahwa "......zoo ver mij bekend is, er geen verband bestaat tusschen de lijkbezorging en de tempeldienst" (Van Eerde, 1911:32). Musnahnya sama sekali badan wadag, mula-mula karena pembakaran dan kemudian karena pembuangan abu jenazah ke laut atau sungai, tidak memberi peluang sedikitpun untuk menganggap kuil itu makam. Pernyataan ini diperkuat pula oleh keterangan seorang pedanda di Bali yang menjelaskan bahwa penanaman abu jenazah di halaman pura hanyalah mungkin terjadi dalam waktu peperangan atau pada waktu orang harus tergesa-gesa melarikan diri. Yaitu pada waktu tidak ada kesempatan sama sekali untuk membuang abu itu ke laut atau ke sungai. Soalnya ialah bahwa tidak masuk akal bagi orang Bali jika abu jenazah, biar dia orang yang tertinggi sekalipun, ditanam dalam suatu pura. Apa yang berasal dari mayat tidak boleh dibawa ke dalam kuil, karena mengotorinya.

Setelah menjelajahi berita-berita tentang pembakaran mayat di Bali dalam abad-abad yang lampau, dan menyesuaikannya dengan terjemahan perkataan "dhinarma" oleh Brandes dan Kern, akhirnya Van Eerde sampai kepada pernyataan bahwa dhinarma itu hanya berarti "bijgezet door middel van een beeld" (o.c.:35) dengan disertai catatan pula pada halaman yang sama: "Dus wel te onderscheiden van het bijzetten van de asch (in Tjandi Tumpang is dan ook geen urn

aangetroffen)".

Sampai di sini Van Eerde menjuruskan perhatian kita ke arah tidak menyetujui, bahkan membantah, pendapat umum bahwa candi adalah bangunan pemakaman. Maka sungguh menarik perhatian, bahwa ia kemudian berganti arah dan mengikuti keterangan-keterangan dari kitab-kitab Melayu yang dikutip Van der Tuuk dalam kamus besarnya, untuk selanjutnya menyesuaikan bahan-bahan ini dengan apa yang ditemukan oleh Yzerman di Prambanan dan oleh Wardenaar di Jolotundo. Demikianlah maka akhirnya Van Eerde menyatakan bahwa: "uit den inhoud van die geschriften in verband met hetgeen uit de bouwvallen van sommige tempels aan het licht is gekomen en in verband met hetgeen omtrent de pripihs der Baliërs bleek, is m.i. bewezen dat de Hindu-Javanen de lijkasch van vele hunner vorstelijke personen in de tempels bijzetten tegelijk met de godenbelichamende metalen plaatjes" (o.c.:38). Gambaran yang ia sajikan berkenaan dengan dhinarmanya seorang raja ialah: 1) didirikannya sebuah patung perwujudan dalam candi sebagai pengganti patung dewa, dan 2) ditanamnya abu jenazah dalam perigi candi bersama dengan kepingan-kepingan logam yang mewakili dzat inti kedewaan.

Dengan kesimpulan ini maka dapatlah kiranya difahami mengapa telaah Van Eerde itu tidak pernah mendapat sambutan ataupun perhatian. Dan memang, dalam gambaran yang sudah bulat dan sempurna tentang makna candi sebagai makam itu sulitlah disisipkan sesuatu kesangsian. Maka pendapat atau kenyataan sekalipun, yang hanya akan membelokkan arah perhatian atau paling sedikit memberi bahan

untuk berpikir dalam jurusan lain - apa lagi kalau menimbulkan kemungkinan untuk menentang apa yang telah menjadi kepercayaan itu - tidak pernah memperoleh perhatian selayaknya. Sekali-sekali pendapat demikian ada juga disinggung, tetapi hanya sebagai pelengkap belaka (cf. Van Blom, 1935:110 noot 5). Biasanya dilupakan begitu saja, atau sengaja (?) disisihkan.

Sehubungan dengan telaah Van Eerde itu ada dua hal yang menarik perhatian kita. Pertama ialah bahwa perumpamaan tentang penggalian kota Cakranegara itu mendapatkan imbangan dari Stutterheim, yang membuat perumpamaan pula tetapi dengan titik tolak yang berlawanan.

Menurut Stutterheim maka kunjungan ke Bali, di mana tradisi pembangunan kuil-kuil masih berlangsung terus, akan menunjukkan bahwa kuil di Jawa jaman dahulu tentunya tidak berbeda dan hanya terdiri atas serangkaian halaman, yang dipagar dengan tembok keliling dan yang dilengkapi dengan bangunan-bangunan. Bangunan-bangunan ini pada umumnya dibuat dari kayu. Hanya beberapa saja yang dibangun dengan menggunakan bata atau batu. Setelah beberapa abad lamanya tidak lagi dipakai dan dibiarkan terlantar, maka bangunan-bangunan dari kayu tadi musnah semuanya, sedangkan tembok-temboknya banyak yang runtuh. Maka yang tinggal hanyalah bangunannya yang terbuat dari batu saja. Dan inilah candinya (Stutterheim, 1931:2).

Dalam hal ini Stutterheim ingat kepada bangunan-bangunan meru, yang dengan megahnya menghias banyak kuil-kuil di Bali dan yang

untuk sebagian memang dibuat dari batu.

Dikaji kepada kenyataan, maka perumpamaan Stutterheim itu sulit rasanya diterima. Dalam batas-batas tertentu dapatlah memang Candi Panataran dibandingkan dengan Pura Sada di desa Kapal dan Pura Yeh Gangga di desa Perean, di mana bangunan induknya yang terbuat dari batu dan bata masih menampakkan bekas keagungannya. Namun demikian, perbandingan itu tidak dapat diperluas lagi dengan unsur-unsur lain. Juga tidak dengan mengambil candi-candi lain sebagai bahan. Gugusan Loro Jonggrang dan Sewu serta Plaosan, misalnya, tidak dapat kiranya begitu saja kita anggap sebagai sisa-sisa yang tinggal dari sebuah pura, biar pura sebesar Pura Besakih sekalipun. Apa lagi kalau yang tinggal dari pura itu, ialah "candi"-nya, harus diartikan sebagai bangunan pemakaman, maka lebih tidak masuk akal lagilah gagasan Stutterheim itu. Bukankah pura itu, sekalipun pura dalem, tidak mungkin dihubungkan dengan penanaman abu jenazah?

Hal yang kedua yang menarik perhatian kita ialah bahwa Van Eerde berbalik arah justru waktu ia berhadapan dengan keterangan-keterangan dari kitab Melayu sebagaimana dikutip oleh Van der Tuuk. Maka ada baiknyalah kalau kita memperhatikan keterangan-keterangan itu juga. Menurut kamus Van der Tuuk maka yang disebut 'candi' di Bali itu sebenarnya bangunan yang lain sama sekali. Keterangan yang mengiringi perkataan 'candi' dalam kamus tersebut adalah sebagai berikut:

een meru-achtig steenen gebouw op 't kerkhof, opgericht boven de

kuil, waarin de pringĕt v.e. vorstelijk lijk door de tadah wuk,die het in een djun op 't hoofd dragen, dagelijks gedaan wordt (dimandikan oranglah satĕlah sudah lĕngkap dĕngan bau2an lalu dimasokkan ka dalam bandusa adapun bunji2an pon di palu orang tĕrlalu ramai bunjinja mĕnjĕdihkan hati jang mĕndĕngar maka di arak bĕrkuliling satĕlah sudah di lĕtakkan pada panggung lalu di bakarnja satĕlah habis di makan api, habunja itu pon di pungut lah oleh sang pandita lalu di tarohnja pada tjĕpu ĕmas sĕrta di bungkusnja dĕngan kain jang indah2, maka di pĕrbuwatkan tjandi,mal. W. 186; maka habunja di tarohkannja ka dalam bujung ĕmas di tarohkannja kapada tjandi itu, P.S. 115 maka raden arija pon mĕmbakar mait sang nata dan permisori dĕngan kaju tjandana dan kaju laka, m.h.d.m.k.b.ĕ. ditarunja pada tj. i., ald. 170; maka raden arija pon mĕnjĕmbah lalu pergi mĕngĕrahkan sagala orang wirabumi mĕnimbunkan kaju ghara dan tjandana sĕrta kaju laka itu om 't lijk van den vorst te verbranden op bevel v. Pandji Semirang, maar het verdween, zoodat zijne vrouwen alleen verbrand werden, maka habunja di masokkan pada bujung ĕ. ditarohnja pada rumah bĕrhala, ald. 291).

Penjelasan yang kita peroleh dari kamus Van der Tuuk itu memperlihatkan akan adanya dua macam sumber: kenyataan di Bali, dan bahan-bahan dari kesusasteraan Melayu. Mengenai sumber yang pertama cukuplah jelas kiranya bahwa bangunan serupa meru yang terdapatkan di atas lobang tempat budak belian (tadah wuk) menyiramkan pringet (air mayat) itu bukanlah tempat untuk menyimpan abu jenazah, oleh karena adanya pringet menjadi petunjuk bahwa jenazahnya

belum dibakar (cf. juga Crucq, 1928 : 59, di mana dapat kita lihat bahwa keterangan Van der Tuuk tadi disertakan dalam bagian yang menguraikan penguburan mayat).

Mengenai sumber yang kedua, yaitu kitab-kitab Melayu (mal.W = maleische Wajangverhalen; P.S. = Pandji Semirang), sangatlah menarik perhatian bahwa pengumpulan serta penyimpanan abu jenazah rupanya masih diingat baik-baik oleh para penulisnya, padahal mereka itu tentunya bukan lagi penganut agama Hindu ataupun Buda. Kesusasteraan Melayu itu baru dimulai sesudah agama Islam mendapatkan tempat berpijak yang kuat di negara kita dan di Semenanjung Malaya. Namun demikian, ingatan tadi ada kalanya agak kabur juga sebagaimana dapat nyata dari kitab Melayu yang lain lagi, ialah Hikajat Bandjar (Ras, 1968).

Dalam Hikajat Bandjar itu berkali-kali kita jumpai perkataan "candi" beserta keterangannya untuk apa bangunan itu didirikan. Ganjilnya ialah bahwa dalam penelitian terhadap bagian-bagian yang bersangkutan itu kita peroleh kenyataan bahwa pada kesempatan yang satu candi itu dibangun sebagai awal didirikannya ibukota baru, pada kesempatan lain sebagai kuil untuk patung persembahan, dan pada kesempatan lain lagi sebagai bangunan pemakaman. Untuk jelasnya baiklah kita ikuti uraian-uraian yang langsung bertalian dengan soal yang kita hadapi.

Mulai dari baris 145 sampai baris 205 dari naskahnya (hal.236 - 240 dari bukunya) kita dapati riwayat didirikannya ibukota yang baru oleh Ampu Djatmaka di Hudjung Tanah. "......di Hudjung Tanah

inilah jang akan tampatku barbuat nagri. Maka sagala batu jang kita bawa itu suruh angkau perbuat tjandi pada tampat lobang jang kutabuk itu. Pada Hudjung Tanah inilah nagri kita". Demikianlah perintah Ampu Djatmaka kepada Aria Magatsari dan Tumanggung Tatah Djiwa. Selanjutnya kita baca: "Maka sagala orang itu disuruh Aria Magatsari dan Tumanggung Tatah Djiwa bertabas tampat nagri dan maangkut batu akan tjandi itu. Djadi sudahlah tjandi itu maka barbuat astana akan tampat Ampu Djatmaka itu", yang disusul oleh pembangunan bangunan-bangunan kelengkapan istana dan rumah-rumah untuk para pemuka dan rakyat pengikut beserta keluarga-keluarga mereka.

Setelah selesai semua itu Ampu Djatmaka mengangkat dirinya menjadi raja dengan nama Maharadja di-Tjandi dan ibukotanya diberi nama Nagara-Dipa.

"Kamudian daripada itu maka barkata Ampu Djatmaka: "Hai Aria Magatsari dan Tumanggung Tatah Djiwa, aku hendak barbuat barhala kaju tjindana. Itu kita taruh didalam tjandi. Ia itulah jang kita radjakan pula, kita sambah, karana aku ini bukan asal radja, kalau aku katulahan mandjadi binasa diriku, angkau sakalian ini pun lumpat binasa karana maradjakan jang bukan asal-husul radja itu;... " Demikianlah maka dipanggillah seorang tukang yang mendapat perintah: "Hai tukang, angkau kusuruh barbuat barhala kaju tjindana dua laki-isteri, handak kutaruh didalam tjandi. Jang kita radjakan itulah pula". Setelah kedua patung itu selesai dan dipersembahkan kepada sang raja "....... maka barhala itu ditaruh didalam tjandi dengan perhiasan dan bau-bauan. Sudah kamudian daripada itu maka

tiap-tiap malam hari Djumaat maharadja Nagara-Dipa itu mahadap barhala dangan bau-bauan".

Setelah Nagara-Dipa menjadi besar dan berkuasa, maka diangkatlah segala macam pejabat dengan tugasnya masing-masing guna lancarnya roda pemerintahan. Di antara para pejabat itu ada yang disebut "budjangga orang ampat puluh, artinja pandita kapir. Ia itu jang santiasa barganti-ganti mambarasih tjandi dan barhala itu". (hal. 248, text baris 333-335).

Selang beberapa lama sang raja memerintahkan membuat dua buah patung laki-isteri dari perunggu untuk menggantikan patung cendana yang lama. Kepada ke-40 bujangga itu sang raja berkata: "Hai kaum budjangga, barhala gangsa satahun sakali gosok lawan pasir jang halus, supaja djangan bardaki; sudah itu lulur dengan narawastu. Sudah itu kukup dengan manjan dangan bunga malur dan tjampaka dan pudak tiap-tiap malam Djumaat, djangan mananti kusuruh. Dan aku tiap-tiap hari Djumaat mahadap barhala itu. Maka barhala tjindana angkau buangkan kalaut, barhala gangsa ini angkau taruh didalam tjandi itu bakas tampat barhala tjindana itu"................Maka barhala gangsa itu ditaruh didalam tjandi itu; diparbaiki dan diparmuliakan saparti jang sudah tarsabut itu (hal. 262, text baris 544-554).

Sampai disini jelas tanpa sedikit pun ragu, bahwa candi itu adalah kuil belaka, tempat ditakhtakannya patung-patung yang dirajakan atau yang dijadikan lambang dari adanya raja. Ketika Ampu Djatmika meninggal, patung-patung itu atas pesannya yang terakhir

dibuang ke laut. Tentang candinya tidak diceritakan sesuatu apa, begitu pula tentang upacara pemakamannya. Yang dapat kita ketahui hanyalah: "Maka Ampu Djatmika itu sudahlah dikardjakan orang saparti astilah adat orang besar-besar dahulu kala, sudah itu saparti adat orang mambari makan dahulu kala, hatta barapa lamanja maka barhala itu disuruh buang pada kaum budjangga itu kalaut ...." (hal. 268, text baris 665-668).

Adalah sukar difahami, dan sayang tidak dapat kita peroleh keterangan, mengapa patung-patung yang didirikan oleh Ampu Djatmika itu harus dibuang pada waktu pendirinya meninggal. Sukar pula difahami adalah cerita yang menyusul berkenaan dengan maksud Lambu Mangkurat (anak Ampu Djatmika) untuk menjadikan candi tadi tempat tinggal Putri Tundjung Buih.

Menurut ceritanya, baik Lambu Mangkurat maupun abangnya, Ampu Mandastana, dilarang oleh ayah mereka untuk menjadi raja, sedangkan pesan yang mereka terima adalah untuk mencari seorang raja untuk memerintah dengan jalan bertapa. Yang berhasil mendapatkan calon raja adalah Lambu Mangkurat. Calon ini adalah seorang putri yang timbul dari buih air sungai, dan karenanya dikenal sebagai Putri Tundjung Buih atau Putri Djundjung Buih. Kepada putri ini Lambu Mangkurat berkata: ".......tuanku hamba ambil akan radja, hamba diamkan didalam tjandi itu". Tawaran ini ditolak dengan perkataan: "Aku tiada mau diam didalam tjandi itu, karana bakas barhala.Sida manjuruh maambil batung batulis digunung Batu Piring itu ampat kaju itu akan tihangnja, buatkan aku maligai tampatku diam;

.........." (hal. 272, text baris 709-732).

Tidak meragukan bahwa "candi" adalah kuil yang sudah kita kenal ialah perkataan yang kita dapati pada hal. 288, "pada pinggir tjandi itu" (text baris 982) Ampu Mandastana dan isterinya bunuh diri, sedangkan Lambu Mangkurat yang kehilangan saudaranya itu dan mencari jejaknya merasa yakin bahwa "tampatnja berbela itu ditjandi" (text baris 998). Dan betul juga: "Ada majatnja dua laki isteri itu disisi tjandi itu" (text baris 999). Menarik perhatian ialah bahwa kedua mayat itu kemudian "disuruhnja buang pada orang kalaut. Serta bakas majat digali tanah, ia itu lalu dibuang kalaut" (hal. 290, text baris 1006-1007). Jadi tidak ada sama sekali pembakaran mayat, apalagi penyimpanan abu jenazah, padahal Ampu Mandastana adalah bangsawan tinggi pula.

Menyimpang dari keterangan-keterangan yang sudah kita jumpai sampai sekarang dalam Hikayat Banjar berkenaan dengan fungsi candi itu, maka pada akhir bab yang ke-10 kita dapati keterangan bahwa Maharaja Sukarama (seorang keturunan yang kesekian dari Putri Tunjung Buih dengan Pangeran Suryanata dari Majapahit) setelah wafat "ditaruh didalam larung itu dan sagala orang sudah sama dibari makan itu maka larung Maharadja Sukarama itu dibuat pada parahu serta upitjaranja keradjaan, dibawa mudik ka-Nagara-Dipa, dipatak didalam tjandi itu" (hal. 384, text baris 2602-2605).

Dari terjemahan Ras perkataan "larung" itu harus diartikan peti mayat (coffin) dan "dipatak" adalah ditanam dalam bangunan pemakaman (entombed). Maka fungsi candi dari jaman Ampa Djatmaka

itu telah berubah dari kuil menjadi "cungkub". Kenyataan ini berulang kembali ketika seorang keturunan lebih jauh lagi, yaitu Maharaja Mangkubumi, meninggal dunia. "Maka Pangeran Tumanggung manjuruh Aria Taranggana dangan sagala mantri barbuat larung maharadja itu. Sudah djadi, sarta sagala mantri dan sagala orang jang mangardjakan majat maharadja itu sudah dibarinja makan itu, sudah itu sagala upitjara tahta karadjaan itu sudah dikanakan pada parahu itu, laki-laki dan parampuan maantarkan larung maharadja itu mudik katjandi, dipatak dalam tjandi itu. Sudah itu sagala orang sama kombali kepada tampatnja" (hal. 396, text baris 2805-2813).

Tanpa sesuatu keterangan yang lebih lengkap, perkataan "mudik katjandi" tentunya harus diartikan bahwa tidak ada lain candi kecuali yang dahulu didirikan oleh Ampu Djatmaka itu. Maka di sini kita lihat bahwa sebagai bangunan pemakaman candi itu digunakan sampai dua kali.

Menarik sekali pula ialah bahwa candi dalam Hikayat Banjar itu mula-mula didirikan sebagai kuil tetapi kemudian dipakai sebagai bangunan pemakaman, sehingga Ras merasa perlu untuk membubuhi keterangan pada "Glossary and Index"nja s.v. tjandi (hal. 609) : "note that in the passages 2605 and 2812 the temple does not simply function as a shrine for the statues, but is — N.B. after the shifting of the kraton to a place downstream — used as a mausoleum for deceased kings; the use of temples as places of internment for deceased kings is also known from Java;..........". Dengan demikian maka "candi" harus diartikan dalam 2 macam, atau setidak-

tidaknya mempunyai 2 fungsi. Betulkah begitu?

Yang nyata saja, yaitu kalau kita tidak hendak mencari-cari, ialah bahwa dalam hal "dipatakkan"nya sang raja yang telah wafat tidak ada tersirat -- apalagi tersurat -- sesuatu yang menunjukkan penyimpanan abu jenazah. Kenyataan ini berbeda benar dengan keterangan-keterangan yang dikumpulkan dan menjadi sumber Van der Tuuk guna menerangkan pengertian "candi" dalam kamus besarnya.

Baik Hikayat Banjar maupun Panji Semirang adalah sama-sama hasil kesusasteraan Melayu. Namun demikian tidak ada persesuaian berkenaan dengan keterangannya mengenai apa dan untuk apa candi itu.

Sebagaimana telah kita kemukakan, setelah bangsa Indonesia berganti agama, ingatannya akan candi itu masih ada, akan tetapi sudah kabur; maka keterangan yang satu dapat saja berbeda dengan keterangan yang lain, sehingga bagi kita menimbulkan kesulitan. Dalam hal ini sangatlah menarik perhatian, bahwa orang-orang Jawa dari daerah Surakarta dan Yogyakarta sendiri pun tidak berbeda dari "rekan-rekan mereka diseberang", meskipun mereka masih dapat memberikan keterangan kepada Brumund tentang adanya 3 macam perawatan mayat (supra).

Untuk menjelaskan kenyataan ini, baiklah kita tinjau keterangan-keterangan yang kita jumpai dalam kamus besar bahasa Jawa yang dihimpun oleh Gericke dan Roorda. Keterangan bahwa candi adalah "de steenen, waar tusschen en onder oudtijds de asch van het verbrande lijk van een overledene besteld werd" disimpulkan dari

karya C.F. Winter 'Javaansche Zamenspraken' djilid II, yang diberi judul tambahan "Zamenspraken over salokas, paribasans, wangsalans en andere onderwerpen" (terbitan Amsterdam tahun 1858). Pada halaman 55 dari kitab tsb. terdapatkan saloka no. 358, yang berbunyi : "Gĕtih tjinelung balung tjinandi. Ngibarat radja tatu radja pĕdjah."

Dialog selanjutnya sebagai penjelasan terhadap saloka itu adalah sbb.:

Tuan Anu : "Punapa tĕgĕsipun tjinelung?"

Kawitana : "Tĕgĕsipun tjinelung: tjinupu, utawi dipun wadahi ing tjupu. Purbanipun tjelung: tjupu. Dados kadjĕngipun gĕtih tjinelung wau: ngĕrah kawutahakĕn, namung kadamĕl babasan kemawon dipun wadahi ing tjupu. Makatĕn ugi balung tjinandi. Kadjĕngipun majit pinĕndĕm".

Tuan Anu : "Tjandi makatĕn punapa sahudara?"

Kawitana : "Kala djaman Buda manawi wontĕn tijang pĕdjah, djisimipun kabasmi, awunipun kakalĕmpakakĕn, ladjĕng kalĕbĕtakĕn ing panggenan satunggil, adat ingkang kadamĕl sĕla, sĕla punika nama tjandi".

Dari kutipan di atas maka yang kiranya dapat kita simpulkan ialah bahwa "candi" adalah peti abu jenazah, dan bukan bangunannya yang kita kenal sekarang sebagai candi itu. Betulkah demikian? Pertanyaan ini sukar kita carikan jawabannya.

Yang jelas ialah bahwa penggabungan semua keterangan dari kitab-kitab yang menjadi sumber Van der Tuuk dan Gericke & Roorda

tidak dapat memecahkan persoalan yang kita hadapi. Maka kekaburan pengertian sebagaimana harus kita simpulkan dari Hikayat Banjar, dan perbedaan pengertian sebagaimana nampak dari perbandingannya dengan bahan-bahan Van der Tuuk dan Gericke & Roorda, rasanya cukup kuat memberi alasan kepada kita untuk menyangsikan kebenaran keterangan-keterangan semuanya itu. Setidak-tidaknya kita masih memerlukan bahan lain lagi untuk melakukan pengecekan.

Kebetulan sekali bahan itu memang ada. Dan adanya justru dalam kitab-kitab Jawa Kuno, yang mungkin sekali berasal dari jaman Majapahit akhir (atau sedikit lebih muda lagi).

Dalam kitab Harṣawijaya (Berg, 1931b) kita dapati keterangan sekadarnya mengenai upacara terakhir untuk melepaskan rokh orang-orang yang telah meninggal. Dalam pupuh I bait 25 diceritakan yang berikut:

25a wus marĕm punang tangis sang moksa wus binrĕsihan sampun
pūrṇa çinocan ingaturan tadah çuci saparikrama ning ratu
lĕwih ndan sang para mantrya makādi rāden mantri samānĕkar
(r)i laywan sang prabhu

25b ndatan warnanĕn wus bhinasmi inganut maring samudra
dhinarmêng kagĕnĕngan

dan terjemahannya adalah :

Sudah puas mereka yang menangis. Maka sesudah almarhum dibersihkan, selesai disucikan dan diberi saji-sajian[x] sebagaimana

x) "Tadah" umumnya berarti "makanan". "Tadah suci" yang dihubungkan dengan perawatan mayat tentunya berarti: saji-sajian.

layaknya seorang raja besar, para mantri dan terutama raden mantri melakukan penghormatan terakhir[o] kepada jenazah sang raja. Tidak diuraikan lagi maka (jenazahnya) sudah dibakar dan dihanyutkan ke samudra (dan kemudian) didharmakan di Kagě-něngan

Jelaslah dari keterangan-keterangan di atas bahwa abu jenazah dipersoalkan pun tidak. Maka pantaslah dicatat bahwa dalam menanggapi soal ini Berg sendiri memberi peringatan bahwa "Uit de Harṣa Wijaya-plaats (I,25b) blijkt dat men de term "bijgezet", dien Brandes in de vertaling gebruikt, niet al te letterlijk mag opvatten; immers het lijk wordt verbrand en de asch in zee geworpen" (Berg, 1931a : 43 catatan 12).

Jelas pula kenyataan demikian dari kitab <u>Ranggalawe</u> (Berg., 1930), di mana kita jumpai:

XIII : 9b (hal. 177)

> tan kawasitakěna laraning wong pada guměněp eng ati sang pějah wus pinaayu, sampun siddha riněsikan tumuli gěsěng eng pāwaka muruh, něhěr inañut ing samudra, sampun dhinarma malih.

---

o) Aněkar dapat berarti menaburkan bunga (khususnya di kuburan), tetapi dapat juga berarti menyembah. Sehubungan dengan kenyataan, bahwa para mantri sedang menghadapi mayat yang akan dibakar, pula bahwa tidak dapat diketahui apakah merupakan kebiasaan serta adat upacara ataukah tidak orang menaburkan bunga kepada mayat, maka terjemahan yang paling masuk akal ialah "memberi penghormatan terakhir (dengan melakukan sembah)".

(terjemahannya: Tidak diceritakan kepedihan orang-orang yang hatinya tersayat. Jenazahnya dirawat baik-baik, dan sesudah sempurna dibersihkan segera dibakar dalam api yang menyala-nyala. Kemudian dihanyutkan dalam samudera, dan terus didharmakan).

XIV : 20-21 (hal. 182)

Kang laywan wus rinĕsikan, sācāra ing nāthâdi kumuṭung uni ning brahmaçara, si Basantaka amlingi sinamêning gong gĕnding, atenaten pĕpĕk sampun, wet nikang atitiwa, punapa sing (ng) ucap malih, agya putus, sotan ing prabhu uttama. byatītan sampun sapūrṇa, panilĕman bhaṭṭāreng uni, sang siddha umor ing dewa, dhinarma ring Antapurī..............

(terjemahan bebasnya: Jenazahnya sudah dibersihkan sebagaimana layaknya seorang raja utama. Gemuruh suara senapan-senapan, (dan) canang perang si Basantaka[x)] yang membarengi gamelan. Aten-aten[o)] sudah lengkap (semuanya dan) karena (memang) sedang diadakan upacara kematian maka apa lagilah yang akan dikatakan.(kalau tidak) segera diputus (saja sampai sekian). Tidak mengherankanlah karena(soalnya mengenai) seorang raja utama. Segala sesuatunya sudah sempurna,(lengkap dengan) persajian[+)] bagi para baṭara yang dulu. (Maka) sang raja yang telah mencapai kesatuannya kembali dengan sang dewa didharmakan di Antapurī,.........................

---

x) Basantaka adalah nama genderang perang (Berg, 1930:185).

o) Aten-aten, mungkin berarti jenis sajian tertentu.

+) Panilĕman berasal dari kata "tilĕm", yang menurut Juynboll dapat berarti "lijkoffer".

Tidak pula berbeda adalah bahan-bahan yang kita dapati dalam Kidung Sunda (Berg, 1927). Pupuh III bait 38 - 42 menguraikan dengan panjang lebar keadaan pada hari sesudah perang Bubat. Untuk menghemat tempat, baiklah kiranya kalau teks bahasa Kawi dan terjemahan Berg dalam bahasa Belanda tidak kita kutip seluruhnya, melainkan cukup kita sajikan terjemahan bebasnya saja dalam bahasa Indonesia, sebagai berikut:

38. Sesudah beliau selesai meratap, beliau kemudian memberi petunjuk-petunjuk kepada para menteri, untuk mengambil mayat sang raja dan mayat sang pramiçwarī beserta sang mahādewī. Larilah yang diutus itu, dan sampailah jisim sang raja bertiga dengan jenazah-jenazah (kedua) adindanya di pasanggrahan.

39. Sebagian dari orang-orang diutus untuk mendapatkan bangku gading untuk tempat memandikan jenazah. Setelah semuanya dibersihkan, dibuatkanlah air suci (tujuh rupa). Setelah selesai upacara pembersihan itu, jenazah-jenazah itu ditutup dengan kain sutra bersulam emas dari jenis lubeng luhung,(dan) baunya yang tujuh rupa semerbak bertebaran.

40. Perancahnya telah diberi selubung yang pinggirannya berupa gringsing ringgit indah sekali dan (dihias dengan) bunga-bunga dan daun-daun muda. Kemudian datanglah orang-orang dari kraton membawa saji-sajian beserta benda-benda upacaranya yang indah-indah. Genta-genta berbunyi berdentingan, bercampur suara guntang yang mempesonakan. Kedua raja datang (juga) untuk turut serta dalam upacara.

41. Para mantri selebihnya dari yang pada gugur datang juga mengikuti sang raja. Penuh sesak (tempatnya) karena banyaknya orang. Petulangannya telah tersedia, benar-benar indah nampaknya. Para pendeta Siwa dan Buda pun sudah siap untuk menerima perintah melakukan upacara yang harus dijalankan sekaligus. Selesai dilakukan upacara-upacara itu dibakarlah (jenazah-jenazahnya), dan sehabis musnah dihanyutkanlah ke laut.

42. Para mantri yang gugur dalam perang, baik dari Jawa maupun dari Sunda, dibakar pula semuanya. Maka datanglah para "bela" yang menyertai suaminya masing-masing. (Akhirnya) segala sisa pembakaran dihanyutkan di laut.

Keterangan-keterangan dari Harsawijaya, Ranggalawe dan Kidung Sunda, yang baru saja kita kutip itu jelas-jelas tidak menyebutkan penyimpanan abu jenazah. Dan sudah barang tentu keterangan-keterangan tersebut lebih kuat memberikan ketentuan kepada kita daripada bahan-bahan dari kitab-kitab Melayu dan Jawa yang berasal dari masa kemudian itu. Lebih menarik perhatian lagi ialah bahwa keterangan-keterangan tadi ternyata sesuai benar dengan apa yang menjadi adat kebiasaan di Bali sekarang.

Semacam kesangsian pula, tetapi berbeda sifat dan alasannya, terhadap kebenaran candi sebagai makam adalah apa yang ditimbulkan dari kenyataan bahwa relief-relief cerita yang menghiasi berbagai

candi ada yang pembacaannya dari kanan ke kiri menurutkan prada-kṣiṇa, dan ada pula yang harus dibaca dari kiri ke kanan menurut-kan prasawya. Muusses, yang mengadakan telaah khusus tentang masa-lah ini (OV, 1922:130-137) tidak sependapat dengan Brandes, bahwa candi-candi yang pembacaan reliefnya bertentangan dengan pradakṣi-ṇa itu harus dianggap bangunan-bangunan profan, atau setidak-tidak-nya bangunan-bangunan yang kurang perlu dihormat kesuciannya. Ia tidak pula dapat menyetujui pendapat Krom, yang menyatakan bahwa peraturan tentang jurusan mana orang harus menempuh bila ia hendak melakukan penghormatan mengelilingi bangunan suci itu sejak dari jaman Singhasari sudah tidak lagi diperhatikan, sehingga kalau u-rutan reliefnya bertentangan dengan pradakṣiṇa tidak merupakan hal yang mempunyai arti.

Adapun teori yang dilancarkan Muusses tadi ialah bahwa semua candi, yang mengharuskan para pengunjungnya untuk melakukan pra-sawya, adalah bangunan pemakaman. Dasar pemikirannya berpangkal kepada kenyataan dalam agama Hindu, bahwa pradakṣiṇa adalah peng-hormatan terhadap dewa dan karenanya berkenaan dengan upacara pe-mujaan (dewayajña), sedangkan prasawya adalah penghormatan terha-dap nenek-moyang dan karenanya bertalian dengan upacara kematian (pitṛyajña). Dengan mengikuti Van Eerde (supra) ia selanjutnya me-nyatakan bahwa bilamana seorang raja wafat dan bersatu kembali de-ngan dewa penitisnya dan untuknya dibuatkan patung perwujudan, ma-ka patung ini sebenarnya adalah pengganti patung dewa yang terda-patkan dalam kuil. Adanya abu jenazah yang ditanam dalam peri-

candi bersama dengan pripih sudah jelas menunjukkan bahwa candi itu adalah bangunan pemakaman. Maka untuk maksud yang demikian itulah didirikan orang pelbagai candi, yang bagi kita tidak menampakkan sesuatu perbedaan dari candi-candi kuil tetapi untuk rakyat, dan lebih-lebih lagi bagi para keturunan sang raja, jelas-jelas mempunyai arti yang berbeda sampai kepada intinya.

Kenyataan bahwa melalui tanda-tanda tertentu ada perbedaan antara arca-arca perwujudan dan patung-patung dewa (Moens, 1919) memberi bahan lebih lanjut kepada Muusses untuk membedakan pula candi-candi yang merupakan bangunan pemakaman dari candi-candi yang merupakan kuil. Candi jenis yang pertama relief ceritanya dipahat menurutkan prasawya, dan candi jenis yang kedua menurutkan pradakṣiṇa.

Berkenaan dengan Candi Loro Jonggrang, yang karena penyelidikan Yzerman tidak dapat disangkal lagi akan maknanya sebagai bangunan pemakaman, Muusses mengikuti Brandes bahwa pembacaan relief Ramayananya harus menurutkan pradakṣiṇa - padahal seharusnya menurutkan prasawya - oleh karena dipahatkannya pada sisi dalam dari pagar langkan yang membatasi sisi luar lorong, dan bukan pada dinding bangunannya. Keterangan Brandes yang sangat masuk akal itu mendapat dukungan pula dari kenyataan pada Candi Borobudur, dimana relief ceritanya harus dibaca dari kanan ke kiri tetapi relief-relief jatakanya yang menghiasi sisi dalam pagar langkan lorong berjalan dari kiri ke kanan, sehingga kedua-duanya mengharuskan orang melakukan pradakṣiṇa.

Mengenai candi-candi yang dihias dengan deretan-deretan relief yang pembacaannya 2 macam, yaitu sebagian menurutkan pradakṣiṇa dan sebagian lagi menurutkan prasawya, sebagaimana kita dapati pada Candi Panataran dan Jago, Muusses mengemukakan pendapat bahwa di situ memang ada 2 macam penghormatan: terhadap dewa dan terhadap raja almarhum.

Akhirnya menghadapi kenyataan, bahwa banyak candi, bahkan juga yang kita kenal sebagai bangunan pemakaman seperti Kidal, misalnya, yang sama sekali tidak dihias dengan relief cerita sehingga orang tidak tahu harus melakukan pradakṣiṇa atau prasawya, Muusses berpendapat bahwa dahulukala tentunya orang tahu benar apa yang ia harus lakukan. Lagi pula ada penjaga candi (pemangku di Bali sekarang) yang dapat memberi petunjuk-petunjuk seperlunya.

Dari teori Muusses itu yang dapat kita simpulkan ialah bahwa tidak semua candi adalah bangunan pemakaman. Dengan lain perkataan, Muusses mengadakan pembatasan, atau dapat juga dikatakan mengadakan pembedaan antara candi sebagai kuil tempat bertakhta patung dewa, dan candi sebagai tempat menanam abu jenazah penyerta patung perwujudan.

Menarik perhatian pula dari telaah Muusses tadi ialah bahwa pembacaan atau penentuan arah pembacaan relief dapat melerai — atau paling tidak dapat juga memberi sumbangan positip untuk menyelesaikan — pertentangan pendapat berkenaan dengan fungsi Candi Jawi. Sebagaimana telah kita kemukakan, candi ini disebut dalam Nāgarakṛtāgama dengan berbagai istilah, yaitu: caṇḍi (56 : 2:1),

sucandi (57 : 4 : 2), dan sudharma (57 : 2 : 1 ; 57 : 3 : 1, 3; 57 : 6 : 3). Candi itu bahkan merupakan salah satu dari "kwehnikang sudharma haji" (73 : 3). Istilah-istilah tersebut dengan begitu saja diterjemahkan dengan "graftempel", baik oleh Kern maupun oleh Krom[x].

Terhadap penentuan Candi Jawi sebagai bangunan pemakaman itu Bosch keberatan, bahkan dalam karangannya yang bersangkutan ia menandaskan bahwa candi itu tidak pernah merupakan bangunan pemakaman dalam arti yang sebenarnya, dan bahwa "...... Koning Kṛtanāgara het heiligdom Jajawa gesticht heeft en er t i j d e n s z i j n l e v e n een beeld van zichzelf in goddelijke gedaante heeft laten oprichten ......" (Bosch, 1918b : 162-163).

Pendapat Bosch ini mendapat dukungan yang kuat dari Muusses, yang menyatakan bahwa relief cerita yang menghiasi dinding bawah seputarnya itu nyata-nyata berjalan dari kanan ke kiri atau menurutkan pradakṣiṇa, sehingga tidak mungkinlah Candi Jawi itu suatu bangunan pemakaman.

Pembatasan pengertian, dan penentuan bahwa tidak semua candi dapat ditafsirkan maknanya sebagai bangunan pemakaman,mengingatkan kita kembali kepada pengamatan Brumund lebih dari satu abad yang lalu: candi-candi itu pada bagian dalamnya ada yang diberi pentas,

---

x) Lih: Nāg. penerbitan khusus, yang dilengkapi dengan catatan-catatan oleh Krom ("aanteekeningen" hal. 282 dst.); juga Krom, 1923a, II: 138-139 beserta catatannya dalam voetnoot 1).

dan ada yang diberi perigi.

Sebagaimana kita ketahui, dalam pengertiannya sebagai makam abu jenazah itu disimpan dalam sebuah peti batu yang ditanam dalam perigi candi. Maka perigi itu merupakan bagian yang esensiil.Tanpa tempat khusus ini hilanglah pengertian itu.

Kalau sekarang kita teliti candi-candi yang sudah kita kenal maka pentas persajian (atau singgasana) dan perigi tidak pernah kita dapati bersama-sama dalam satu candi. Dalam penelitian kita tentang hal ini ternyata, bahwa yang ada singgasananya dan dengan demikian tidak ada periginya, adalah candi-candi agama Buda, khusus di Jawa Tengah.

Menyisihkan justru candi-candi agama Buda ini dari penafsirannya sebagai bangunan pemakaman adalah sangat ganjil sebenarnya. Kita ketahui bahwa keterangan yang tertua tentang ditanamkannya abu jenazah dalam sebuah stūpa sudah berasal dari waktu wafatnya Sang Buddha sendiri. Dari telaah Stutterheim tentang asal mula bentuk candi kita ketahui pula bahwa yang menjadi pangkal adalah stūpa yang digabung dengan ziggurat. Maka sebelum kita mengambil sesuatu ketentuan berkenaan dengan candi-candi agama Buda itu ada baiknya kalau kita tinjau terlebih dahulu soal stūpa itu, khususnya di Indonesia.

Agak berbeda dari cara pembagian jenis stūpa yang dilakukan oleh Van Romondt (ROD, 1938 no. 2,1940) kita dapat membedakan 3 macam stupa, yaitu: 1. stūpa yang merupakan bagian dari sesuatu bangunan, misalnya sebagai puncak; 2. stupa yang berdiri sendiri

atau berkelompok tapi masing-masing sebagai bangunan lengkap, seperti Borobudur, Dadi, Sumberawan dan Muara Takus; dan 3. stupa yang menjadi pelengkap kelompok selaku candi perwara, sebagaimana kita dapatkan pada Kalasan, Plaosan, dan Banyunibo x).

Jenis pertama dengan begitu saja dapat kita sisihkan, oleh karena stupa itu tidak mempunyai peranan sendiri kecuali sebagai puncak bangunan atau bagian bangunan (tingkatan-tingkatan atap, pelengkap pagar langkan seperti di Borobudur).

Jenis kedua dapat kita sejajarkan dengan candi-candi lain, dalam arti bahwa stupa-stupa itu merupakan bangunan tersendiri.Maka sangatlah menarik perhatian bahwa telaah Krom terhadap Borobudur (Krom, 1920c:6-7) menghasilkan pendapat bahwa candi ini tidak begitu saja dapat disamakan dengan stupa-stupa di negeri asalnya. Kebanyakan dari stupa-stupa India memang berisi sisa-sisa pembakaran jenazah, sehingga sesuai dengan cerita asal mula didirikan stupa. Sudah barang tentu stupa-stupa besar yang mungkin sekali memang benar menjadi tempat menyimpan abu jenazah Sang Buddha itu bagi para penganut agama Buda bukan sekedar bangunan pemakaman belaka, melainkan juga dan lebih-lebih merupakan bangunan suci yang berisikan benda-benda suci. Maka mungkinlah pula bahwa kemudian

---

x) Tentang stupa-stupa yang berbentuk stambha, dan yang ada beberapa contohnya terdapatkan di Gunung Tua (Tapanuli), kita tidak mengetahui sesuatunya berkenaan dengan tempat asalnya, apalagi fungsinya (lih. Schnitger, 1937). Oleh karena itu stupa-stupa ini tidak kita bicarakan.

didirikannya stupa-stupa itu bukan lagi untuk menanam sisa-sisa jasmaniah dari seseorang yang dipuja melainkan untuk menyimpan benda-benda yang pernah dipergunakan atau yang erat berhubungan dengan orang tadi. Dalam perkembangan demikian fungsi stupa berubah dari "grafteeken" menjadi "gedenkteeken", dengan pengertian bahwa tanda peringatan ini bersifat bangunan suci, karena yang diperingati adalah kebesaran orang yang dipuja. Dapat juga bahkan, bahwa stupa itu didirikan sekedar sebagai sasaran pemujaan belaka, tanpa isi sesuatu apa, karena usaha demikian merupakan jasa sebagai landasan bagi jalan ke arah kesempurnaan.

Mengenai Borobudur sendiri Krom berpendapat: bahwa segera dapat disisihkan kemungkinan-kemungkinan bahwa bangunan itu didirikan untuk menyimpan abu jenazah atau sesuatu benda lain yang berasal dari Sang Buddha, ataupun untuk memperingati sesuatu peristiwa penting yang berhubungan dengan hidup Sang Buddha. Maka yang kiranya dapat masuk akal ialah bahwa stupa itu dimaksudkan untuk mengagungkan Sang Buddha dan Dharmanya di tanahairnya yang baru, atau juga untuk menyimpan sesuatu relik yang dibawa/didatangkan dari India. Namun kenyataannya ialah bahwa sesuatu relik tidak ada didapatkan. Besar sekali kemungkinannya sesuatu relik yang tersimpan disitu sudah diambil orang, sebab stupa induknya kedapatan telah terbongkar pada waktu Borobudur ditemukan kembali dalam tahun 1814.

Mengenai Candi Dadi besar pula kemungkinannya bahwa bangunan ini pun hanya merupakan lambang kebesaran belaka dari agama Buda.

Letaknya di puncak gunung karang yang terjal bagaikan mahkota alam selaku lambang penguasaan lembah sungai Brantas daerah Blitar -- Tulungagung memberi kesan demikian yang sangat kuat. Sesuatu pripih, apalagi sisa-sisa abu jenazah, sama sekali tidak didapatkan, meskipun kemungkinan telah lenyapnya benda-benda tersebut karena perbuatan pencari-pencari harta karun dapat diterima, oleh karena ditemukannya kembali candi itu sudah dalam keadaan runtuh dan terbongkar (cf. Stutterheim, 1925a)[x].

Mengenai Candi Sumberawan, yang melalui penggalian dan penyelidikan yang saksama berhasil diusahakan rekonstruksinya beserta pembinaannya kembali (ROD, 1938 no. 2) dapat dikatakan bahwa sesuatu ruangan pun tidak ada, baik di dalam maupun di bawah bangunannya. Maka tak mungkinlah bangunan ini dihubungkan dengan penyimpanan sesuatu benda suci, apa lagi abu jenazah.

Penyelidikan pada Candi Bongsu dari kelompok Muara Takus (Yzerman, 1893) berhasil menemukan sebuah lobang di pinggiran padmasana stūpa, berisikan tanah yang mungkin bercampur abu. Dalam tanah itu didapatkan 3 keping potongan emas dan sekeping lagi pada dasar lobang tadi, yang digores dengan gambar-gambar triçula dan 3 buah huruf Nāgarī. Selanjutnya, di bawah lobang, ditemukan sepotong batu persegi yang pada sisi bawahnya ternyata digores dengan gambar triçula dan 9 buah huruf. Mengenai abu tadi dikatakan

---

x) Mengenai sisa-sisa bangunan lainnya di dekat Candi Dadi itu Van Stein Callenfels berpendapat bahwa semuanya adalah bekas stūpa pula (Callenfels, 1934:634), tetapi oleh Van Romondt dianggap tidak terbukti (Romondt, 1940:19).

Yzerman bahwa didapatkannya tanpa sesuatu pembungkus ataupun wadah di antara batu-batu. Keterangan ini sangat menarik perhatian, sehingga Van Eerde dalam karangannya yang sudah kita kenal itu sengaja menggunakan huruf-huruf miring sewaktu ia menyatakan "Geen spoor van een urn of bak werd aangetroffen" (Van Eerde, 1911: 28), sebagai tanda minta perhatian khusus.

Tibalah kita pada jenis stūpa yang ketiga. Pada Candi Kalasan terdapatkan (bekas-bekas) 52 buah stupa yang berjajar mengitari lapik candi (Bernet Kempers, 1956:7), sedangkan dari bawah stūpa-stūpa itu ditemukan sisa-sisa penanaman abu jenazah beserta benda-benda bekal penguburannya yang tersimpan dalam sebuah cupu.[x)]

Mungkin sekali bekas-bekas stupa kecil di lereng Timur-laut bukit Candi Borobudur merupakan bangunan-bangunan pemakaman pula (Krom, 1920c:8-9; Van Erp, 1931:9-10; Krom, 1923a, I:350-351), meskipun sesuatu bukti yang nyata tidak ditemukan, oleh karena batu-batunya sudah hancur dan keadaannya sudah teraduk.

Menarik perhatian ialah bahwa dari stupa-stupa yang mengitari gugusan Candi Plaosan Lor tidak ditemukan sesuatu apa yang memberi kesan akan kegunaannya sebagai bangunan pemakaman. Seperti halnya pada candi-candinya maka pada stupa-stupa itu tidak kedapatan adanya perigi ataupun lobang yang serupa. Bagian dalam dari kaki stupa itu sudah teraduk, sehingga tidak dapat dikatakan sesuatu apa

---

x) Hingga sekarang sudah ditemukan 81 buah, tidak hanya dari bawah stupa, tetapi juga dari sela-sela di antaranya. Lih. Bernet Kempers, 1956:29; juga uraian Stutterheim dalam Jaarboek BG V , 1938:110-112).

tentang fungsi dan guna dari padanya (OV, 1941-1947:42). Memang, sesuatu kepastian tidak mungkin dapat diperoleh kalau sampai kini dari 116 buah stupa baru 1 (satu) yang sudah betul-betul diselidiki dan bahkan diusahakan rekonstruksinya. Kalau sekiranya dikemudian hari dapat diperoleh bukti-bukti, bahwa stupa-stupa Plaosan itu tiada bedanya dengan stupa-stupa Kalasan, rasanya tidak akan menimbulkan sesuatu keheranan. Demikian pula halnya dengan stupa yang menjadi perwara dari Candi Banyunibo, yang belum diselidiki sama sekali.

Bagaimanapun juga, yang nyata dan dapat ditarik kesimpulannya sekarang ialah bahwa baik Candi Kalasan maupun Plaosan dan Banyunibo bukanlah bangunan-bangunan pemakaman. Khusus mengenai Kalasan, kenyataan bahwa candi ini bukan bangunan pemakaman hanyalah sesuai dengan apa yang kita dapati dalam prasastinya yang bersangkutan dan yang menegaskan bahwa bangunan ini sengaja didirikan sebagai "Tārābhawana" atau perumahan (= kuil) untuk Dewi Tārā. Dan memang, kalau stupa pun — yaitu stupa-stupa yang berdiri sendiri — bukan bangunan untuk menyimpan abu jenazah, apalagi kalau bangunan agama Buda itu bukan berupa stupa melainkan bangunan candi seperti Kalasan dan Plaosan serta candi-candi lainnya seumumnya. Maka ganjil benar bahwa Krom dapat mengemukakan beberapa candi Buda sebagai makam, atau paling tidak bahwa candi itu ada periginya.

Menurut Krom, "tussentempels" gugusan Candi Sewu — yaitu candi-candi yang berdiri pada sumbu-sumbu halaman candi di antara baris ke-2 dan ke-3 dari deretan candi-candi perwaranya — mempu-

nyai juga perigi (Krom, 1923a,I:283). Hal ini sangat ganjil, kalau kita hendak berpegangan pada kesimpulan kita di atas itu. Penyelidikan setempat menunjukkan, bahwa pendapat Krom tidak benar. Di berbagai tempat memang terdapat kesan bahwa candi-candi itu mempunyai perigi, disebabkan karena pembongkaran lantai-lantainya untuk mencari harta terpendam di bawahnya. Namun, tanpa penggalian pun nampaklah sudah dari susunan batu-batu lantainya yang masih tinggal, bahwa tidak ada khusus disisakan sebuah lobang untuk mulut perigi. Apalagi setelah sengaja kita lakukan penggalian dalam tahun 1959, khusus untuk mendapatkan kepastiannya. Dan kesimpulan bahwa gugusan Candi Sewu tidak merupakan pemakaman dapat pula diperkuat dengan ditemukannya sebuah prasasti di tempat itu sendiri pada tahun 1962. Prasasti ini sampai sekarang belum diterbitkan, akan tetapi ada disebutkan nama gugusannya sebagai "Mañjuçrīgṛha".

Ada lagi dua buah candi agama Buda lainnya, yang oleh Krom dikatakan mempunyai perigi, yaitu Candi Bubrah dan Candi Asu, masing-masing di sebelah Selatan dan sebelah Timur Candi Sewu(Krom, 1923a, I:276, 277). Candi Bubrah, yang hanya tinggal bagian kakinya saja sedangkan dari padanya bagian dalamnya sudah tidak menentu lagi letak batu-batunya, keadaannya serupa dengan "tussentempels" Candi Sewu tadi, sehingga sama sekali tidak meyakinkan bahwa di situ ada periginya. Adapun Candi Asu, oleh karena dari bangunannya sudah tidak ada sama sekali batu-batunya yang tinggal di tempatnya semula, maka penelitian tidak dapat kita lakukan. Namun demikian, adanya perigi harus juga disangsikan, kalau tidak

dianggap mustahil.

Agak berbeda adalah halnya dengan Candi Sajiwan, yang oleh Van Blom dikatakan mempunyai perigi di tengah-tengah lantai biliknya, tepat di muka singgasana (Blom, 1935:13, 36-37, dan 109-110). Dari dalamnya memang ada didapatkan beberapa keping emas tipis berupa gambar kura-kura, naga dan sebagainya, dan beberapa potong tulang yang telah hangus, tetapi cupu dengan abu jenazah tidak pernah ditemukan (lih. juga Not. BG, 1893, Bijlage V). Kalau kita tilik keadaan pada Candi Sajiwan itu lebih mendalam lagi, sangatlah kita sangsikan bahwa lobang yang terdapatkan dalam lantai itu tadi dimaksudkan sebagai perigi. Kecuali kenyataan bahwa lobang itu sangat dangkal, waktu diadakan penyelidikan dalam tahun 1893 bagian ini kedapatan telah lebih dahulu dibongkar. Ditambah dengan laporan yang terlalu singkat dan sangat tidak jelas[x]),maka sesuatu kepastian mengenai perigi ini tidak dapat kita peroleh. Dan adanya berbagai benda "bekal penguburan" sama sekali tidak menentukan sifat candi itu sebagai makam, oleh karena di pelbagai tempat pun ditemukan benda-benda demikian di luar perigi, bahkan juga di luar bangunan candinya (infra). Dengan demikian tidak dapat kita terima kesimpulan Van Blom bahwa: Meskipun di Candi Sajiwan tidak ditemukan cupu abu jenazah, dan tentang asal dari tulang-tulang yang didapatkan tidak ada kepastian, dapat juga dibenarkan untuk menetapkan Candi Sajiwan itu sebagai bangunan pemakaman. Kesimpulan itu

---

x) Van Blom tidak hemat pula dengan pernyataan penyesalannya, bahwa laporan itu tidak jelas.

didasarkan atas adanya persamaan temuan-temuan.dari Candi Sajiwan tadi dengan apa yang dihasilkan dari Candi Jolotundo dan candi-candi dari gugusan Loro Jonggrang.

Dengan tidak berubahnya pendapat kita berkenaan dengan candi-candi agama Buda, maka tidak dapat pula kita terima pendapat De Casparis, bahwa Candi Pawon adalah bangunan pemakaman bagi raja Indra (Casparis, 1950: 180-182). Memang, candi ini bersifat agama Buda dan di dalamnya tidak ada kita jumpai sebuah perigi, sedangkan petunjuk-petunjuk -- apalagi bukti-bukti -- yang lain, seperti adanya temuan cupu ataupun peripih, tidak pula ada. Hanya ganjilnya ialah bahwa dalam bilik candi kecil ini tidak terdapatkan singgasana. Apakah hal ini disebabkan karena kelalaian(kesalahan?) sewaktu dilakukan pembinaan kembali berhubung dengan kurang lengkapnya batu-batu aslinya, ataukah memang demikian harusnya, tidak dapat kita teliti kembali (cf. rekonstruksi Brandes yang gagal berkenaan dengan Candi Mendut). Namun demikian tafsiran De Casparis atas dasar nama belaka, "Pawon" dan "Bajranalan", paling sedikit tidak meyakinkan.

Contoh lain, bahwa bilik candi agama Buda tidak ada singgasananya, sedangkan periginya juga tidak ada, kita jumpai pada Candi Ngawen dan pada Candi Banyunibo. Dari kedua candi ini kita ketahui dengan pasti bahwa batu-batu lantainya, dan lebih-lebih batu-batu yang langsung berhubungan dengan dinding-dindingnya memang tidak ditemukan kembali. Khusus mengenai Candi Banyunibo dapat dikemukakan, bahwa pembinaan kembali bangunannya terutama sekali didasar-

kan atas pertimbangan bahwa susunan-susunan percobaannya mulai runtuh, sehingga lebih murahlah biayanya bila susunan percobaan itu dijadikan susunan tetap dalam bentuk pembinaan kembali.

Sangat menarik perhatian adalah apa yang kita jumpai di Candi Plaosan. Dalam usaha merekonstruksi candi induknya yang Selatan dan membinanya kembali, seluruh sisa bangunan yang masih berdiri dalam susunan aslinya dibongkar, sampai kepada fundasinya sekali, dengan maksud untuk membuat landasan yang baru dan yang diperkuat. Ternyata bahwa dibawah fundasi candi ditemukan sebuah peti batu bertutup, yang bentuknya seperti kubus (LT, 1953: 26, 29, dan gambar II dan III). Sayang benar bahwa di dalam peti itu hanya kedapatan tanah dan pasir belaka, sedangkan beberapa petunjuk memperkuat dugaan bahwa bagian bawah candi itu sudah pernah dibongkar orang (sebagaimana banyak kita jumpai di tempat-tempat lain).

Namun demikian, adanya peti tersebut tidak dapat pula menjadi petunjuk, bahwa Candi Plaosan yang bersifat agama Buda itu ada hubungannya dengan penanaman abu jenazah. Sebaliknya petunjuk lainlah yang kita peroleh, yaitu bahwa pendirian sesuatu candi didahului oleh penanaman sesuatu yang dapat kita namakan "pěṇḍěman" seperti halnya penanaman kepala kerbau pada jaman sekarang.

Hal yang sama kita jumpai pula pada waktu diusahakan rekonstruksi dan pembinaan kembali candi perwara no. II/1 dari gugusan Candi Loro Jonggrang. Sewaktu membongkar fundasi itu ditemukan sebuah peti batu yang berbentuk kubus pula, menurut arahnya tepat di bawah perigi candi. Sayang juga bahwa pun peti ini kedapatan kosong

(LT, 1951 : 9).

Dari uraian di atas dapatlah kini ditarik kesimpulan, bahwa dalam kesangsian akan kebenaran candi sebagai makam sebagian dari candi-candi sudah dapat kita sisihkan: Candi-candi agama Buda pasti tidak merupakan bangunan pemakaman.

Dalam mengadakan pembedaan candi-candi atas dasar keagamaan, maka khusus mengenai candi-candi Jawa Timur perlu kita perhatikan, bahwa pada umumnya bangunan-bangunan itu tidak memperlihatkan dengan nyata apa yang menjadi tanda-tanda keagamaannya. Hanya pada beberapa candi sajalah hal itu nampak. Candi Jawi, misalnya, tidak saja menurut Nāgarakṛtāgama bersifat Siwa-Buda, tetapi pun dalam arsitekturnya nampak jelas sifat gandanya: puncaknya bertingkat dua, yang bawah berbentuk kubus seperti kebanyakan candi-candi Jawa Timur, sedangkan yang atas berbentuk stupa (OV, 1939: 15 gb. 2--25). Keganjilan demikian itu memang sesuai dengan kenyataan bahwa kedua macam agama itu sudah bersatu dalam paduan keindonesiaan, sudah tak berbeda sama sekali dalam alam pikiran masyarakatnya. Dalam Tantrayāna yang memuncak dalam jaman Singhasari hanya tekanannya sajalah yang menentukan corak khususnya: kebudaan ataukah kesiwaan.

Dari candi-candi Jawa Timur itu ada pula beberapa yang sudah pasti sifatnya, kebudaan atau kehinduan, atas dasar keterangan-keterangan dari Nāgarakṛtāgama dan Pararaton. Kalau yang bersifat kebudaan kita sisihkan pula, maka tinggallah beberapa candi saja yang masih dapat kita ragukan: makamkah atau bukan.

Dalam menghadapi candi-candi agama Hindu secara khusus ternyata ada juga sesuatunya yang mengharuskan kita berhati-hati.Candi Songgoriti, misalnya, sebuah candi Jawa Tengah yang terletak di Jawa Timur (daerah Malang), adalah jelas candi agama Hindu. Relung-relungnya dihias dengan arca-arca dewa Hindu, dan perigi pun ada di dalamnya. Namun ganjil sekali, bahwa perigi itu adalah sumur air panas, yang sumbernya terdapatkan di dasarnya. Air itu dialirkan ke luar candi melalui pancuran-pancuran yang tersusun pada sebuah batur di sebelah Selatannya (lih. Krom, 1923a, II: 308).

Sudah barang tentu kesimpulan yang harus kita cari dari kenyataan pada Candi Songgoriti itu ialah, bahwa candi tersebut bukan bangunan pemakaman. Maka wajarlah kalau keraguan terhadap kebenaran pendapat yang lazim kita nyatakan pula terhadap candi-candi agama Hindu.

Berkenaan dengan keraguan ini sangatlah menarik perhatian bahwa Krom bahkan meragukan gugusan candi Loro Jonggrang di Prambanan itu sebagai pemakaman (Krom, 1923a: 452-453). Olehnya mula-mula dikemukakan dugaan yang ia dasarkan atas hasil penyelidikan Yzerman bahwa: "Het ligt voor de hand te veronderstellen dat de vorstelijke stichter van het heiligdom in den Çiwa-tempel zijn laatste rustplaats heeft gevonden en dat in de andere groote tempels zijn bloedverwanten en opvolgers, mogelijk ook voorname geestelijken zijn bijgezet; de bijtempels kunnen natuurlijk zeer wel bestemd zijn geweest voor rijksgrooten". Tetapi selanjutnya ia kemukakan pula kemungkinannya bahwa penggunaan gugusan itu sebagai

pemakaman hanyalah sekonder saja, dan bahwa: "...... deze groep in eersten aanleg als Çiwa-heiligdom, als goddelijke verblijfplaats en dan bepaaldelijk als Rijkstempel, is te beschouwen.Vergelijking met Bali zou in het bijzonder tot die laatste opvatting doen overhellen ......". Maka jumlah candi-candi perwara oleh Krom dihubungkan dengan jumlah banjar atau kampung di dalam ibukota, yang masing-masing berkewajiban memelihara bangunan tersebut dan menyediakan pula saji-sajinya bagi dewanya yang menjadi pengiring dari Dewa Utamanya (cf. juga Van Eerde, 1911: 22).

Demikianlah, maka kesangsian dan pembatasan yang kita uraikan tadi ternyata dapat berlaku pula bagi gugusan candi Loro Jonggrang yang sebagaimana kita ketahui justru menghasilkan bahan-bahan yang paling kuat untuk cenderung kepada pengertian candi sebagai makam. Lebih menarik perhatian lagi ialah bahwa kesangsian Krom itu tadi mendapat imbalan, atau setidak-tidaknya ada pendapat orang lain yang senada. Tanpa sesuatu alasan yang jelas Quaritch Wales menyatakan, bahwa candi sebagai makam nampaknya belum ada dalam kebudayaan Indonesia sebelum jaman Majapahit (Wales, 1951: 131). Tentang Candi Loro Jonggrang ia katakan: "Though believed to have been built as the burial place of king Balitung,it ia still essentially a temple, and it remains quite orthodox in its symmetrical arrangement" (Wales, 1951: 110).

Sudah barang tentu pernyataan Krom tadi lebih memperkuat lagi keraguan kita terhadap kebenaran candi sebagai makam, biar candi itu bersifat agama Hindu sekalipun. Dan kalau kita menerima pula

pendapat Quaritch Wales, maka apa lagikah yang tinggal dari candi-candi Jawa Timur yang kebanyakan tidak jelas sifat keagamaannya?

Sebagaimana nyata dari uraian kita yang lalu, maka yang memberi ketentuan candi agama Buda sebagai bukan makam adalah kenyataan tidak adanya perigi di dalamnya. Kini ternyata bahwa candi agama Hindu yang jelas-jelas mempunyai perigi pun harus kita ragukan. Maka rupanya ukuran ada tidak adanya perigi belum juga dapat memberikan kepastian yang kita harapkan.

Mengingat, bahwa perigi itu sebenarnya tidaklah lain daripada ruangan saja yang khusus disisakan dalam kaki candi untuk menyimpan peti pripih, maka yang benar-benar menjadi inti dari sesuatu candi adalah: pripih, beserta atau tanpa abu jenazah. Kenyataan ini kiranya menyebabkan Van Erp begitu saja mengikuti pendapat Veth (supra Bab I) dan menarik kesimpulan bahwa : "There are no real chandis" (Erp, 1909: 136).

Baiklah kita sekarang mempersempit sasaran dan mengadakan penelitian khusus terhadap pripih-pripih yang telah ditemukan di pelbagai candi. Dalam hal ini perlu dicatat terlebih dahulu, bahwa peti-peti abu jenazah beserta isinya, yang berasal dari stupa-stupa yang mengitari Candi Kalasan dan yang untuk sebagian tersimpan di Museum Pusat di Jakarta (Arch. Verz. no. 6175-6177 , 6191-6192 , 6251-(57, dan 6518-6522) dan untuk sebagian lagi tersimpan tanpa isi di kantor cabang Lembaga Purbakala di Prambanan, tidak kita ikutsertakan oleh karena - sebagaimana kita ketahui - stupa-stupa itu bukanlah candi.

Guna menyingkat uraian dan mempermudah gambarannya, temuan-temuan yang berupa cupu dan pripih itu kita susun menjadi daftar sebagai yang berikut.

DAFTAR CUPU YANG DITEMUKAN

A. kini disimpan dalam Museum Pusat di Jakarta

Tempat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
1. Jolotundo	batu	peti bertutup dengan lapik bunga teratai berkotak-kotak 9	dalam kotak tengah sebuah cepuk bulat dari emas, yang berisi kepingan-kepingan emas berupa gambar naga, kura-kura, bulan sabit dan dua kepingan bertulisan; dalam kotak-kotak lainnya: abu dan tulang-tulang yang sudah dibakar.	Cat.Mus.BG 37[illegible] Isinya no. 7[illegible]. Didapatkan di [illegible] sar kolam te[illegible] Candi Jolotu[illegible]
2. Troloyo	batu	bulat dengan tutup	-	Cat.Mus.BG 37[illegible]
3. Pucung (Malang)	batu	persegi dengan tutup yang di	sebuah peti emas berbentuk persegi yang berisi: lingga-yoni emas;	Cat.Mus.BG 3[illegible] Isinya: no.7[illegible] 786, 793.

empat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
		tengahnya berlobang	1 kepingan emas bertulisan; 1 kepingan perak bertulisan; 3 kepingan emas berupa gambar kura-kura, botol (?) dan persegi; beberapa mata uang dan selanjutnya abu.	
Koleksi Scheepmaker	batu	persegi dengan tutup	-	Cat.Mus.BG 378.
Kemasan (Ambarawa)	batu	persegi dengan tutup	piring-piring kecil dari tanah bakar; matauang dan kepingan-kepingan logam.	Cat.Mus.BG 379.
Candi Çiwa (Loro Jonggrang)	batu	persegi	potongan-potongan perunggu bergaris-garis menjadi kotak-kotak yang berisi guratan huruf; abu bercampur tanah; 32 mata-uang perak; 7 kepingan emas bertulisan; kepingan-kepingan emas berupa gambar-gambar: naga, kura-kura, bunga, lapik atau	Cat.Mus.BG 379a. Isinya no. 783a. Didapatkan dalam perigi candi.

Tempat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
.6. Candi Çiwa (Loro — Jonggrang)	perunggu	periuk dengan tutup	-	Arch. Verz. no. 5875 dalam TBG 68:714. Ditemukan di sudut Barat laut tubuh candi.
1. Celaket - (Malang)	perunggu	periuk	48 kepingan emas, diantaranya 4 berupa gambar dewa, dan yang lainnya hanya digores dengan gambar-gambar rsi, binatang-binatang, alat-alat dan pelbagai benda lagi.	Arch. Verz. no. 5901 TBG 68:393-394. Ditemukan di halaman perumahan; cepuknya hancur.
. Pasanggrahan (Banyuwangi)	tanah bakar	bulat	-	Arch. Verz. no. 6220 dalam Jaarboek BG IV, 1937:164.
. Kediri	batu	persegi dengan tutup yang berupa teratai berdaun 16	-	Arch. Verz. no. 6092 dalam Jaarboek BG III, 1936:194-195.
Trawulan	batu	kerucut	-	Arch.Verz.no.6093 dalam Jaarboek BG

Tempat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
.0. Candi Çiwa (Loro — Jonggrang)	perunggu	periuk dengan tutup	-	Arch. Verz. no. 5875 dalam TBG 68:714. Ditemukan di sudut Barat laut tubuh candi.
1. Celaket - (Malang)	perunggu	periuk	48 kepingan emas, diantaranya 4 berupa gambar dewa, dan yang lainnya hanya digores dengan gambar-gambar ṛṣi, binatang-binatang,alat-alat dan pelbagai benda lagi.	Arch. Verz. no. 5901 TBG 68:393-394. Ditemukan di halaman perumahan; cepuknya hancur.
. Pasanggrahan (Banyuwangi)	tanah bakar	bulat	-	Arch. Verz. no. 6220 dalam Jaarboek BG IV, 1937:164.
. Kediri	batu	persegi dengan tutup yang berupa teratai berdaun 16	-	Arch. Verz. no. 6092 dalam Jaarboek BG III, 1936:194-195.
.Trawulan	batu	kerucut	-	Arch.Verz.no.6093 dalam Jaarboek BG

Tempat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
				III, 1936:1 Tinggal tut ja berangka 1337.
15. Trawulan	tanah bakar	periuk dengan tutup	sisa tulang-tulang terbakar	Arch.Verz.no. dalam Jaarboek III, 1936:1
16. Candi Çiwa (Prambanan)	perunggu	periuk dengan tutup dan rantai	pasir gunung dengan batu-batu, kepingan-kepingan emas dan sekeping perunggu.	Arch.Verz.no. dalam Jaarboek V, 1938:1 Juga OV 19 Ditemukan dalam bagian kaki dari candinya sudut Tenggara
17. Candi Songgoriti	batu	persegi dengan tutup yang berlobang di tengahnya	cepuk bulat dari perunggu; yoni perunggu dengan lingga mas; 2 benda bulat dari perak (?) kepingan emas dengan gambar dewa; kepingan emas dengan tulisan.	Arch.Verz.no. 6504 dalam Jaarboek BG VI, 1 102-104. Lih. OV 1938:23. patkan dekat damen candi.
18. Candi Songgoriti	batu	persegi dengan tutup	cepuk perunggu; yoni perunggu dengan lingga emas; kepingan-kepingan	Arch.Verz.no. 6511 dalam Jaarboek BG VI, 1

empat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
		yang ber-lobang di tengahnya	emas bertulisan; 2 biji kemiri.	104-105. Lih. juga OV 1938:23.
. Candi Songgoriti	batu	persegi	bekas-bekas cepuk perunggu dan kepingan-kepingan emas bertulisan.	Arch.Verz.no.6512 -6513 dalam Jaarboek BG VI, 1939: 105; juga OV 1938:23.
. Candi Songgoriti	batu	persegi	bekas-bekas cepuk perunggu dan kepingan emas bertulisan.	Arch.Verz.no.6514 -6515 dalam Jaarboek BG VI, 1939: 105; juga OV 1938:23.
Candi Brahma (Loro Jonggrang)	batu	peti	potongan-potongan emas, perak dan perunggu.	Arch.Verz.no.6524 dalam Jaarboek BG VI, 1939:106. Didapatkan dihala - man sebelah Selatan candi dekat tembok keliling.
Candi Brahma (Loro Jonggrang)	batu	peti	potongan-potongan emas, perak dan perunggu.	Arch.Verz.no.6525 dalam Jaarboek BG VI, 1939:106. Didapatkan di Timur tangga Selatan.
Prambanan	batu	persegi dengan 9	potongan emas, mika, berbagai macam batu.	Arch.Verz.no.6526 dalam Jaarboek BG

ɜmpat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
(Kediri)		tutup dan berkotak-kotak 9	gu dan potongan-potongan perunggu.	boek BG VI, 1939: 121.Juga OV 1938: 22. Didapatkan dalam selokan.
. Japanan (Jombang)	batu	persegi dengan tutup yang berlobang di tengahnya dan berpuncak bunga teratai	-	Arch.Verz.no.6815 dalam Jaarboek BG VI, 1939:123.
Ratu Boko	batu	persegi dengan tutup	-	Arch.Verz.no.6817 dalam Jaarboek BG VI, 1939:123. Didapatkan di bawah pintu masuk Selatan dari gugusan gapura yang Timur.
Malangsuka (Tumpang, Malang)	perunggu	periuk	-	Arch.Verz.no.6902, 6903; dalam Jaarboek BG VII,1940: 89.
Puncak Gunung Bondo	?	periuk (?)	kepingan-kepingan emas bertulisan, bergambar dan berbentuk gambar	Arch.Verz.no.6997 -7030 dalam Jaarboek BG VII,1940:

empat asal		Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
-.	?	batu	persegi dengan 16 lobang tersusun seperti bunga te- ratai	-	Arch.Verz.no.7695 dalam Jaarboek BG IX,1941-1947:106.
;.	?	batu	idem	-	Arch.Verz.no.7696 dalam Jaarboek BG IX,1941-1947:106.
;.	?	batu	idem	-	Arch.Verz.no.7697 dalam Jaarboek BG IX,1941-1947:106.
'.	?	batu	persegi dengan tutup	batu-batu akik (?)	Arch.Verz.no.7832 dalam Jaarboek BG X, 1948:63.
;.	?	batu	persegi dengan tutup	batu-batu akik (?)	Arch.Verz.no.7833 dalam Jaarboek BG X, 1948-1951:63.

B. Kini tersimpan dalam Kantor Cabang Lembaga Purbakala di Prambanan.

Tempat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
1. –	batu	persegi dengan 9 lobang seperti daun bunga teratai	–	Inv. no.25[illegible] DP 13423
2. –	tanah bakar	persegi	–	Inv. no. 7[illegible]
3. Jetis (Yogya)	batu	persegi (tinggal tutup)	–	Inv. no. 77[illegible]
4. "	"	persegi (tanpa tutup)	–	Inv. no. 77[illegible]
5. "	"	persegi dengan tutup	–	Inv. no. 7[illegible]
6. "	"	persegi (tinggal tutup)	–	Inv. no. 77[illegible]
7. "	"	persegi	–	Inv. no. 7[illegible]

empat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
		dengan tutup		
. Candi Gebang	batu	persegi dengan tutup dan berkotak-kotak seperti daun bunga teratai	-	Inv. no. 788; OV 1937, hal. 24, gb. 10-11.
. Candi Perwara II/1 gugusan Loro Jonggrang	batu putih	persegi	-	Inv. no. 1030a. Foto 17327, 17328
. "	"	"	-	Inv. no. 1030b. Foto 17329
. "	"	"	-	Inv. no. 1030c.
.Candi Plaosan	batu putih	persegi (peti)	hanya pasir	Inv. no. 1181. Foto 19050
.Candi Mulyo (Boyolali)	batu	persegi	-	Inv. no. 1184. Foto 19110
.Gugusan Loro Jonggrang	batu putih	persegi	-	Inv. no. 1193.

...mpat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
		ceplok bunga teratai		abu jenazah (surat dalam arsip Lembaga Purbakala no.587/E.2 tgl.27-4-1953).
Candi Selogriyo	batu putih	persegi panjang dengan tutup	-	Inv. no. 1279a Foto 20925
"	"	"	-	Inv. no. 1279b Foto 20926
"	"	"	-	Inv. no. 1279c Foto 20927
"	"	"	periuk perunggu yang berisi kepingan-kepingan perunggu, padi, jelai, bunga-bunga, jawawut, biji pala, cengkeh dsb.	Inv. no. 1279d
"	"	"	periuk perunggu	Inv. no. 1279e
...atu Boko	batu putih	persegi tanpa tutup	-	Inv. no. 1288
...urah Kediri)	batu putih	persegi tanpa tutup	-	Inv. no. 1289

Tempat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
		sebenarnya lepas disampingnya.	arang, dan rantai perunggu	

C. Kini tersimpan di Museum Mojokerto.

Tempat asal	Bahan	Bentuk	Isi	Keterangan
1. ?	batu	persegi dengan tutup	-	Inv. no. 171
2. Ploso	perunggu	periuk?	-	Inv. no. 198 Foto DP 1805
3. Dukuh Ngarjo	batu	persegi dengan tutup	2 kepingan emas bertulisan	Inv. no. 554
4. Selamangleng	tanah bakar	periuk	-	Inv. no. 557
5. Trawulan	batu	persegi dengan tutup	-	Inv. no. 596
6. Jatisari	batu	persegi dengan tutup	-	Inv. no. 602

Dari daftar yang tersusun di atas (A,B, dan c) dapatlah diambil sebagai kenyataan, bahwa dari jumlah 85 peti abu jenazah yang telah terkumpul itu:

a) 6 buah pasti berasal dari perigi candi (Jolotundo, Çiwa dan Wiṣṇu gugusan Loro Jonggrang, Gebang, Muncul dan Gurah);

b) 8 buah berasal dari salah satu bagian candi bukan perigi (3 dari Candi Çiwa gugusan Loro Jonggrang, dan 5 dari Candi Selogriyo);

c) 17 buah berasal dari halaman candi (termasuk 2 buah dari bawah fundasi, ialah dari Candi Plaosan Lor dan dari Candi Perwara II/1 gugusan Loro Jonggrang);

d) 54 buah, atau yang selebihnya, tidak diketahui tempat asalnya dan/atau tidak diketahui apa hubungannya dengan sesuatu candi, oleh karena di tempat penemuannya tidak ada atau sedikit sekali kedapatan sisa-sisa bangunan.

Kepada 6 buah peti pada ayat a) masih dapat ditambahkan beberapa buah lagi yang ditemukan pada candi-candi padas di Gunung Kawi Tampaksiring. Semuanya berbentuk segi-empat,dikotak-kotak menjadi 9 lobang persegi, dan sudah kosong bahkan tanpa tutup lagi (Damsté, 1921: 60-62).

Kepada peti-peti yang disebutkan pada ayat b) dapat ditambahkan lagi 2 buah mangkuk perunggu yang didapatkan pada Candi Dwarawati di Diëng. Sewaktu candinya dibongkar untuk dibina kembali dalam tahun 1955 ditemukanlah di atas tiang pintu dan di bawah ambang

pintu mangkuk-mangkuk tersebut. Ternyata isinya hanya tanah (laporannya belum terbit).

Kepada temuan-temuan yang berasal dari halaman candi dapat ditambahkan beberapa periuk dan bejana perunggu dari Candi Gunung Wukir, yang didapatkan sewaktu dilakukan penggalian dalam tahun 1937. Dalam salah satu periuk yang sudah penuh tanah itu terdapatkan 9 buah benda besi yang bentuknya menyerupai pahat (OV, 1937:23).

Dari pengelompokan ini nampaklah dengan jelas, bahwa -- dengan mengesampingkan golongan d) yang tidak ketahuan lagi tempat asalnya yang sebenarnya dalam lingkungan candi -- "peti abu jenazah" itu didapatkannya tidak hanya dalam perigi candi, tetapi juga di bagian candi yang lain, dan di halaman candi pula. Hanyalah, mengingat bahwa sebagian besar dari candi-candi itu kedapatan sudah terbongkar periginya oleh pencari-pencari harta karun di masa lalu, sehingga ditemukannya peti demikian dalam perigi candi itu termasuk hal yang jarang terjadi, bolehlah kita mengikuti pengetahuan para pencari harta itu dan berpendapat bahwa perigi candi itu memang merupakan tempat yang utama untuk menyimpan barang-barang berharga tadi.

Mengenai peti-peti yang termasuk dalam golongan b), sangatlah kita sayangkan bahwa didapatkannya hanya di tiga buah candi saja, dan itu pun tidak di bagian-bagian yang sama dari bangunannya, sehingga sukar bagi kita untuk mengambil sesuatu ketentuan berkenaan dengan penempatannya yang sebenarnya.

Sebagaimana dapat nyata dari daftar A, pada Candi Çiwa dari

gugusan Candi Loro Jonggrang peti-peti abu jenazah yang berupa periuk-periuk perunggu didapatkannya di: sudut Tenggara tubuh-candi (no. 9), sudut Barat-laut tubuh-candi (no. 10), dan sudut Tenggara kaki yang kedua (no. 16).

Sudah pula dikemukakan di atas, bahwa pada Candi Dwarawati di Diëng dua buah mangkuk perunggu yang hanya berisi tanah kedapatan di kanan kiri pintu masuknya, yang satu di atas tiang pintu dan yang lainnya di bawah ambang pintu yang atas.

Lain halnya yang kita jumpai pada Candi Selogriyo (laporannya belum terbit). Dalam tahun 1957 candi ini sudah demikian mengkhawatirkan keadaannya, sehingga harus dibongkar sama sekali untuk kemudian dibina kembali. Selama pekerjaan pembongkaran berlangsung ditemukanlah di keempat sudut alas kakinya, dan juga di bagian tengah sisinya yang sebelah Selatan, batu-batu persegi panjang yang kemudian ternyata merupakan "peti abu jenazah". Peti-peti ini terdiri atas dua potong batu; yang satu menjadi tutup bagi yang lain, sedangkan batu yang di bawah itu mempunyai lobang di tengahnya. Dalam lobang ini terdapatkan periuk dari perunggu, yang ternyata berisi berbagai macam benda, di antaranya (berlainan untuk tiap periuk): kepingan-kepingan emas dan perunggu, batu-batu akik,padi, jali, jawawut, biji pala, cengkeh, bunga-bunga, daun pisang yang nampaknya menjadi pembungkus, dan sepotong tulang(tadinya daging?).

Dari periginya sendiri tidak didapatkan sesuatu apa, kecuali pecahan-pecahan batu putih dan tanah, meskipun penggalian dilakukan sampai mencapai tanah aslinya (padas) pada kedalaman 1,70 m.

Mengingat bahwa keadaan lantai biliknya sendiri sudah demikian rusaknya, sedangkan batu-batunya sudah banyak yang hilang,maka dapat diduga dengan kuat, bahwa perigi tadi memang telah lebih dahulu dibongkar di masa yang lalu.

Menarik perhatian lagi dari Candi Selogriyo ialah bahwa di bawah arca Durga yang menghiasi relung Utara ditemukan juga benda-benda yang kita kenal sebagai pripih, di antaranya sekeping emas tipis dan benda-benda kecil lainnya. Penyelidikan terhadap dasar relung-relung lainnya tidak menghasilkan apa-apa,akan tetapi batu-batunya nampak sudah bergeser dan tidak lagi bersambung sebagai layaknya. Dengan lain perkataan, tempat-tempat itu sudah terganggu keadaannya. Maka timbullah pemikiran, bahwa mungkin sekali disimpan pripih juga di bawah arca-arca dan bahwa hal ini diketahui pula oleh para pencari harta karun.

Kenyataan, bahwa pada Candi Selogriyo peti-peti pripih ditemukan di keempat sudut dari dasar bangunannya, dan juga pada tengah sisi yang Selatan, menimbulkan pertanyaan apakah dahulunya pada tengah ketiga sisi lainnya tidak juga ada peti pripihnya. Kiranya sangatlah masuk akal kalau di ketiga tempat itu memang ada juga, sehingga dengan demikian dapat disimpulkan akan adanya suatu aturan tertentu.

Menarik sekali ialah bahwa di luar Indonesia ternyata ada contoh yang tepat memberi jawabannya. Dari tahun 1957 sampai 1959, dilakukanlah untuk pertama kalinya di Malaysia suatu penyelidikan terhadap sebuah candi (terkenal dengan nama Candi Bukit Batu Pahat

di daerah Kedah), yang betul-betul mendalam dan yang disertai dengan pembinaan kembali bangunannya sejauh hal itu dapat dilakukan (Lamb, 1960). Untuk keperluan pembinaan kembali itulah maka seluruh sisa bangunannya dibongkar, dan ternyata bahwa pada ketinggian lantai candinya terdapatkan peti-peti pripih dalam tempat dan keadaan aslinya. Jumlah yang ditemukan ada enam, dan dengan 2 buah lainnya yang sudah terlebih dahulu ditemukan oleh Quaritch Wales (Lamb, 1960: 6-7, 74) menjadi delapan. Yang menarik sekali ialah kenyataan bahwa peti-peti pripih itu ditempatkan menurut susunan tertentu: di sudut-sudut (empat buah) dan di tengah tiap sisi denah (4 buah).

Peti yang seharusnya menjadi pengisi perigi dan karena itu letaknya di pusat denah candinya, tidak ditemukan. Tanda-tanda pembongkaran pada lantainya menjadi petunjuk yang kuat, bahwa peti itu tentunya sudah diambil oleh pencari-pencari harta karun di masa yang lalu.

Ternyata dari penggalian di pusat denah candi itu, bahwa periginya tidak ada, akan tetapi di bawah batu-batu dasarnya terdapatkan sebuah lobang dalam batuan padas yang menjadi landasan berdirinya candi itu. Lobang itu pinggirannya dibatasi oleh susunan batu-batu terpahat rapih (lih. Lamb, 1960 : 93; juga fig. 7 pada halaman 26, dan plate 17). Besar kemungkinannya bahwa dalam lobang inilah dahulunya tersimpan peti pripih utamanya.

Adanya tempat penyimpanan peti pripih di bawah dasar bangunan itu mengingatkan kepada apa yang kita jumpai pada candi induk

Selatan gugusan Plaosan Lor dan candi perwara II/1 gugusan Loro Jonggrang.

Ditambah dengan kenyataan bahwa Candi Bukit Batu Pahat itu tidak ada periginya, maka dapatlah kiranya kita peroleh petunjuk bahwa candi itu adalah bangunan agama Buda.

Tentang keagamaannya ini Quaritch Wales berpendapat bahwa candi ini bersifat agama Siwa. Maka ketika dari dalam peti-peti pripih didapatkan guntingan emas tipis yang menggambarkan seorang dewi, Lamb mula-mula menganggapnya sebagai gambar Parwatī. Akan tetapi adanya 8 buah gambar demikian yang semuanya sama memberi kecenderungan kepadanya untuk menghubungkannya dengan konsepsi Tantrayāna.

Dalam pembahasannya tentang laporan-laporan Lamb itu Bosch dapat menyetujui sifat tantrisnya dari Candi Bukit Batu Pahat,akan tetapi menentang identifikasi dewi-dewi itu dengan aṣṭamātṛkā oleh karena kedelapan isteri Çiwa ini masing-masing berbeda tanda-tandanya (Bosch, 1961: 485-491). Lagi pula "Whereas several mūrtis of Siva's sakti in her auspicious manifestation as Pārvatī or Umā show the trident as attribute, none of them, as far as I know,holds a red lotus in her left hand and, at the same time, is two-armed". Sebagai perbandingan untuk mencari identifikasi itu Bosch bahkan mengambil contoh dari pantheon agama Buda di Tibet, di mana terdapatkan mandala dari 21 Tārā yang kesemuanya sama. Pun diperingatkannya bahwa sifat kebudaan dari candi itu pantas dipertimbangkan, oleh karena pelbagai candi di sekitarnya bersifat agama Buda pula.

Namun demikian Bosch berpendapat, bahwa candi Bukit Batu Pahat itu harus bersifat agama Siwa, atas dasar kenyataan bahwa kecuali gambar-gambar dewi yang serupa benar itu terdapatkan pula dari peti-peti pripih itu guntingan-guntingan emas tipis yang menggambarkan lingga dan lembu[x]. Selanjutnya ia katakan bahwa dalam usaha menentukan identifikasi setepatnya dari dewi-dewi itu tidak boleh dilupakan bahwa tantrayana Siwa dan tantrayana Buda erat sekali hubungannya, bertepatan masa perkembangannya dan sejajar pula garis perkembangannya, sehingga boleh dikata sama saja lambang-lambangnya yang dipergunakan (Bosch, 1961:488).

Maka tidak bertentanganlah dengan jalan pemikiran Bosch, kalau kita lebih cenderung kepada penentuan Candi Bukit Batu Pahat itu sebagai bersifat agama Buda, sesuai dengan kenyataan bahwa candi itu tidak ada periginya.

Penempatan peti-peti pripih dalam susunan tertentu itu ternyata dapat melepaskan pemikiran ke arah fungsi Candi Bukit Batu Pahat sebagai bangunan pemakaman, ketika O'Connor melakukan telaah terhadap peti-peti pripih di Asia Tenggara, dengan mengajukan persoalan pokok: apakah penggunaan peti pripih itu ada hubungannya dengan pengaruh India ataukah berdiri sendiri sebagai ungkapan asli dari alam pikiran di Asia Tenggara (O'Connor, 1966).

---

x) Sangat menarik perhatian bahwa analisa kimia yang menggunakan "X-ray fluorescence spectroscopy" terhadap kepingan-kepingan emas itu dapat pula membuktikan sifat kesiwaan dari Candi Bukit Batu Pahat (lih. Treloar, 1972).

Dalam telaahnya itu O'Connor dapat mencungkil suatu kenyataan bahwa tentang peti-peti pripih itu ada banyak petunjuknya dalam kitab-kitab Purāṇa, sedangkan "Hindu building manuals describe the size and contents of caskets (garbhapātra) which were to be deposited in the Garbhagṛha of the temple (O'Connor, 1966: 56 sq.).

Ganjilnya ialah bahwa di India sendiri rupanya peti-peti pripih itu tidak dikenal, sehingga baik Quaritch Wales maupun Lamb tidak berhasil mendapatkan prototype dari padanya untuk Candi Bukit Batu Pahat. Dalam hal ini O'Connor mengingatkan, bahwa sebenarnya penempatan peti pripih di bawah bangunan keagamaan itu sudah terdapatkan dalam stupa-stupa jaman Açoka, sedangkan isinya - sepanjang dapat diketahui dari stupa-stupa yang telah digali - banyak benar persamaannya dengan isi dari peti-peti pripih di Asia Tenggara, yaitu: gambar-gambar dari emas kertas, batu akik, dan seringkali juga biji-bijian.

Di Ceylon ternyata, bahwa penempatan peti pripih (istilahnya: yantragala) di bawah bangunan-bangunan keagamaan - bukan saja stupa - merupakan kebiasaan umum yang masih dipraktekkan dewasa sekarang. Ternyata pula bahwa penempatan peti pripih itu sama sekali tidak ada sangkut pautnya dengan penanaman sisa-sisa badaniah seseorang yang telah meninggal, melainkan bersumber kepada pandangan kosmis keagamaan yang pada azasnya tidak berbeda dalam agama Buda ataupun agama Hindu (O'Connor, 1966: 58).

Mengenai isi dari peti-peti pripih itu dikatakan oleh O'Connor lebih lanjut, bahwa "These objects usually combined with

relics or a text gave the stūpa its internal vivifying and spiri-
ual force and were part of the essential ritual of consecration or
"prāṇapratiṣṭhā". Penyertaan relik ini nantinya dihapus ketika
agama Buda Mahāyāna, dan terutama alirannya yang disebut Wajrayāna
mengadakan kodifikasi dari upacara-upacara prāṇapratiṣṭhā itu.

Pembagian peti pripih dalam 9 kotak dan penempatannya di de-
lapan penjuru (dan satu lagi di pusat) sebagaimana terdapatkan pa-
da Candi Bukit Batu Pahat itu oleh O'Connor dihubungkan dengan su-
sunan maṇḍala dan kedudukan aṣṭadikpālaka. Dalam hal ini ia menge-
tengahkan persesuaiannya dengan suatu sumber keterangan yang ter-
dapatkan dalam kitab Hewajra-Tantra berkenaan dengan pembuatan su-
atu maṇḍala.

Demikianlah maka dalam telaahnya itu O'Connor berhasil menun-
jukkan bahwa penyertaan peti pripih pada pendirian bangunan-bangu-
nan keagamaan itu bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri di Asia Ba-
gian Tenggara melainkan merupakan suatu hal yang bersumber kepada
peraturan-peraturan keagamaan di India. Sebagai penutup ia jelas-
kan bahwa peti-peti pripih itu tidak menjadi petunjuk akan adanya
kebiasaan menyimpan abu jenazah seperti halnya di Jawa, dan juga
tidak berarti akan adanya pengaruh kebudayaan Jawa secara khusus.

Dari penutupnya itu nampak jelas bahwa penetapan Stutterheim
akan makna candi sebagai bangunan pemakaman merupakan sesuatu yang
mutlak bagi O'Connor. Dan memang, dalam telaah itu ia kemukakan
juga, bahwa di Jawa dan Bali peraturan keagamaan yang bersumber di
India itu telah mendapatkan "a local inflection with the addition

of the ashes of dead kings to the contents of the deposit boxes, as put forward by Dr. Stutterheim" (O'Connor, 1966: 58).

Dipencilkannya Indonesia dari lingkungan kebudayaan Asia Tenggara, yang amat dipengaruhi oleh alam pikiran India melalui agama Hindu dan Buda, kiranya memperkuat lagi kesangsian kita terhadap kebenaran pengertian candi sebagai bangunan pemakaman. Apa lagi kalau kita ingat betapa patuhnya orang Indonesia terhadap peraturan keagamaan berkenaan dengan senipahat dan senibangunan, sebagaimana dibuktikan oleh Bosch dalam hypothesenya tentang asal-usul kesenian Indonesia yang bercorak kehinduan (Bosch, 1919), maka bolehlah kita percaya bahwa justru dalam bidang rituil orang lebih taat lagi sehingga dalam hal pripih Indonesia tidak berdiri sendiri.

Kecuali pripih-pripih yang khusus disimpan dalam sebuah peti atau cupu, banyak pula kita jumpai pripih-pripih lepas, seperti misalnya yang didapatkan pada Candi Bongsu di Muara Takus dan Candi Sajiwan. Tidak mustahil, bahwa pada candi-candi lain pun disimpan pripih juga dalam pelbagai bagiannya. Di bawah ini kita susunkan daftar dari pripih-pripih lepas yang telah terkumpul dan tersimpan dalam Museum Pusat di Jakarta.

Benda-benda temuan yang mungkin sekali dapat diduga berasal dari percandian.

Tempat asal	Ujud benda	Keterangan
1. Tanjung Medan (Lubuk Sika-ping)	leher guci dari emas dengan pelipit perak di bawahnya (gucinya sendiri rupa-rupanya dari perunggu, tetapi sudah habis karena karat); kepingan emas yang bertulisan nama-nama dhyānibodhisattwa dengan huruf dewanagari; 3 butir batu akik; potongan-potongan emas kertas dan kawat emas	Cat. Mus. BG 785
2. Mojokerto	kepingan emas bertulisan	Cat. Mus. BG 787
3. Gundik (Gemu-lak, Ponorogo)	3 kepingan emas bertulisan nama-nama orang pakai "pu"	Cat. Mus. BG 788
4. Kadu (?)	6 kepingan emas bertulisan	Cat. Mus. BG 789
5. Pesindon (Kalialang, Bagelen)	1 keping dari emas dan 1 dari perak, bertulisan	Cat. Mus. BG 791
6. Kunti (Sampung, Ponorogo)	1 keping dari emas dan 1 dari perak, bertulisan peringatan bahwa Danghyang guru Siwita dalam tahun 826 mensucikan badannya (menurut Brandes: dibakar)	Cat. Mus. BG 792

Tempat asal	Ujud benda	Keterangan
7. Sidomulyo (Salaman, Magelang)	25 kepingan emas bertulisan nama-nama berbagai benda dan binatang	Arch. Verz. no. 6108 dalam Jaarboek BG III, 1936:197. Penyelidikan di tempat temuan tidak menghasilkan apa-apa.
8. Aek Sangkilon (Padanglawas)	kepingan emas bergambar wajra dan bertulisan huruf dewanagari	Arch. Verz. no. 6146 dalam Jaarboek BG IV, 1937: 158-159.
9. Biara Tandihet (Padanglawas)	kepingan emas bergambar wajra dan bertulisan huruf dewanagari	Arch. Verz. no. 6149 dalam Jaarboek BG IV, 1937: 159.
0. C. Songgoriti	sisa tutup cepuk perunggu; sepotong logam (perak?) yang telah luluh karena api, dengan di dalamnya 4 mata-uang mā dan di luarnya sisa ijuk.	Arch. Verz. no. 6516-6517 dalam Jaarboek BG VI, 1939: 106. Ditemukan di halaman candi.
1. C. Çiwa (Loro Jonggrang)	3 kepingan emas	Arch. Verz. no. 6523 dalam Jaarboek BG VI, 1939: 106. Ditemukan dalam sela-sela batu pelipit sisi-genta bag lapik tubuh candi pada sisi Barat sudut Barat penampil Selatan.
2. C. Songgoriti	kepingan emas bertulisan dan mata-uang mas	Arch. Verz. no. 6531-6533 dalam Jaarboek BG VI, 1939: 107. Ditemukan di halaman candi.

Tempat asal	Ujud benda	Keterangan
13. Jetis (sebelah Utara Gebang)	cincin emas, 2 kepingan emas, potongan besi dan perunggu.	Arch. Verz. no. 6781-[illegible] dalam Jaarboek BG VI, [illegible] 121. Didapatkan dalam [illegible]gi bekas candi.
14. Loro Jonggrang	kepingan emas bertulisan, sepotong perunggu dan sebuah manik	Arch. Verz. no. 6809 [illegible] Jaarboek BG VI, 1939: [illegible] Ditemukan di sebelah [illegible] candi apit yang Selatan.
15. Plaosan Lor	kepingan-kepingan emas dan perak bertulisan, rantai perunggu dan pelbagai pecahan periuk perunggu dan cermin perunggu.	OV 1929: 30. Ditemukan [illegible] halaman candi.

Nampaklah bahwa penempatan pripih lepas itu tiada bedanya dengan penempatan "peti abu jenazah". Pripih itu ditemukan baik di dalam perigi candi, maupun di bagian bangunan lain bukan perigi dan juga di halaman candi.

Mengenai pripih lepas yang ditemukan dalam perigi candi di Jetis (no. 13) itu dapat saja dikemukakan kemungkinan bahwa pripih itu tadinya disimpan dalam suatu peti tetapi kemudian tercecer karena petinya pecah atau hancur. Namun demikian, kenyataan pada candi-candi yang secara khusus diselidiki akan isi periginya, seperti Candi Ijo dan candi-candi dari gugusan Loro Jonggrang, menunjukkan dengan jelas bahwa di dalam perigi candi itu memang didapat-

kan peti pripih dan juga pripih lepas.

Kalau sekarang kita teliti kembali di bagian mana saja dari candinya -- kecuali perigi -- terdapatkan pripih itu, maka ternyata bahwa belum ada kita jumpai pripih yang tersimpan dalam bagian atap. Hal ini rasanya tidak usah mengherankan, oleh karena hampir semua candi kita dapatkan kembali dalam keadaan atapnya sudah runtuh atau paling sedikit sudah tidak lagi utuh. Namun demikian, dari runtuhan-runtuhan atap di gugusan Candi Gedong Songo ada juga ditemukan sebuah batu puncak yang memuat sebuah tabung perunggu, sedangkan di dalam tabung ini ada tersimpan sebuah lingga emas (Krom, 1923a, I: 238). Pun dekat Candi Dwarawati di Diëng ada ditemukan sebuah batu puncak dengan bantalan bulat, dan di bawahnya ada kedapatan keping emas bertulisan (Krom, 1923a, I: 189). Maka dapatlah kiranya disimpulkan, bahwa pun di atap candi dahulunya ada diletakkan pula pripih.

Kesimpulan ini mengingatkan kita kembali kepada Candi Merak dengan batu penutup sungkupnya yang sangat ganjil (supra). Kalau bukan karena rekonstruksi yang cermat, kita akan beranggapan bahwa batu itu asalnya harus dari perigi.

Sangat menarik perhatian ialah apa yang kita dapati pada Candi Perwara II/1 dari gugusan Loro Jonggrang (LT, 1953: 20 gb. I). Rekonstruksi atapnya menunjukkan suatu keganjilan, yang belum pernah kita jumpai sebelumnya. Dalam menyusun kembali sungkup candinya ternyata bahwa sungkup itu ditutup dengan batu yang sudah

patah dan tinggal separohnya saja dan mempunyai lobang pada salah satu permukaannya. Kalau batu ini utuh, maka ukurannya 28 x 57 cm, dan lobangnya segi empat berukuran 28 x 35 x 4 cm (dalamnya). Dari runtuhan-runtuhan candi perwara di sebelahnya dapat ditemukan batu yang serupa. Ternyata bahwa batu ini adalah bagian bawah, sedangkan diatasnya ada lagi batu lain yang kira-kira berukuran sama dan menjadi penutupnya. Kedua batu ini merupakan sebuah kubus dengan rongga di dalamnya. Maka dari kenyataan ini dapatlah disimpulkan bahwa batu penutup sungkup itu tidak beda dengan peti pripih yang tidak dikotak-kotak dan yang sudah banyak ditemukan.

Tidak kurang menarik adalah adanya hal yang serupa pada candi perwara gugusan Plaosan Lor dan Sewu. Bahkan kenyataan bahwa batu penutup sungkup di Plaosan Lor itu berlobang ditengahnya menimbulkan dugaan bahwa lobang itu menjadi penghubung antara bilik candi dengan rongga yang terdapatkan dalam atap (OV, 1941-1947:40-42).

Kalau sementara itu kita ingat, bahwa baik Plaosan maupun Sewu adalah gugusan-gugusan candi agama Buda, maka menjadi jelas pula bahwa penempatan pripih tidak terbatas kepada candi-candi agama Siwa saja (cf. Muara Takus). Pun di halaman Candi Plaosan Lor terdapatkan juga beberapa buah periuk dan "vele steenen kistjes en gedeeltan van kistjes", yang kesemuanya ditemukan di tempat-tempat yang tidak dapat dihubungkan dengan sesuatu fungsi candi (OV, 1941-1947:42; lih. juga temuan-temuan lain yang serupa dalam OV, 1948:30).

Demikianlah maka sebagai kesimpulan terakhir dapatlah kini kita tetapkan, bahwa cupu dan pripih didapatkannya di semua bagian candi dan halamannya sekali, sehingga tidak adalah hubungannya sedikit pun dengan pemakaman. Dengan lain perkataan: dari apa yang menjadi inti dari sesuatu candi tidak dapat disimpulkan bahwa candi adalah bangunan pemakaman.

III. PERSAMAAN SOAL DI KAMBOJA

Di daratan Asia Tenggara -- khususnya di Thailand, Kamboja, Laos dan Vietnam, yang dahulukala untuk sebagian besar bergabung dalam satu kerajaan Khmer -- banyak sekali terdapatkan peninggalan purbakala berupa bangunan-bangunan yang menilik ujud dan susunannya tidak berbeda dengan candi-candi kita di Indonesia. Ganjil benar bahwa untuk bangunan-bangunan purbakala itu tidak ada satu istilah yang menjadi penamaan umum, sedangkan nama "candi" sama sekali tidak dikenal (lih. Groslier, 1962: 238-239). Namun demikian, untuk keperluan kita tidak terlalu jauhlah dari kenyataan, kalau kita namakan bangunan-bangunan itu "candi" pula.

Kalau dalam uraian-uraian yang lalu kita banyak menjumpai kesangsian akan kebenaran fungsi candi sebagai bangunan pemakaman, dan banyak pula bahan-bahan yang bahkan ternyata menentangnya, sehingga apa yang sudah menjadi kepercayaan dan pengetahuan umum itu harus kita teliti lagi dan tinjau kembali, maka sangatlah menarik perhatian bahwa persoalan yang sama kita dapati pula di Kamboja berkenaan dengan makna serta fungsi Candi Angkor Wat.

Pertanyaan: "Angkor Wat, kuil atau makam?" berkali-kali kita jumpai dalam pelbagai karangan yang membahas candi mahabesar itu. Persoalan tersebut timbul dalam tahun tigapuluhan, ketika berkecamuk perang pena antara Coedès dan Przyluski, "not so much about the facts regarding the original destination of Angkor Wat as about the exact term to be used in describing it (Briggs, 1951: 204) [x)].

---

x). Ringkasan dari jalannya pertukaran pikiran itu dapat kita ikuti

Dalam tahun 1933 Przyluski melancarkan teori, bahwa Angkor Wat itu bukannya kuil melainkan makam. Pendapat ini didasarkan atas kenyataan bahwa relief-relief ceritanya disusun dari kiri ke kanan, sehingga untuk mengikuti serta membacanya orang harus berjalan ke arah kanan, dengan bangunan pusatnya pada sebelah kirinya. Ini berarti bahwa orang diharuskan melakukan prasawya, yaitu berjalan keliling pada upacara kematian. Di kuil seharusnya orang berjalan sebaliknya, yaitu kearah kiri dengan menyebelah-kanankan bangunan pusatnya. Dengan demikian ia melakukan pradakṣiṇa sebagaimana mestinya selaku penghormatan terhadap Sang Dewa yang bertakhta dan dipuja dalam kuil itu. Maka Angkor Wat jelas-jelas merupakan bangunan pemakaman (cf. Muusses, 1921, supra). Kesimpulan ini sesuai pula dengan kenyataan yang lain, ialah bahwa Angkor Wat menghadap ke Barat sedang candi-candi Khmer lainnya menghadap ke Timur semuanya.

Karangan Przyluski itu oleh Coedès diterima sebagai serangan terhadapnya, atau setidak-tidaknya sebagai pengingkaran terhadap hasil penelitiannya berkenaan dengan relief-relief Angkor Wat (Coedès, 1911). Dalam telaah ini Coedès menarik kesimpulan, bahwa pada mulanya bangunan itu adalah kuil yang diperuntukkan bagi Dewa Wisnu. Kesimpulan itu disertai dengan keterangan lebih lanjut, bahwa pemujaan terhadap Wisnu ini mungkin sekali erat bertalian dengan

---

dalam buku Coedès "Pour mieux comprendre Angkor" (1947), khusus bab IV, dan buku Briggs "The ancient Khmer empire" (1951), halaman 203 dan 204.

pemujaan terhadap almarhum raja Suryawarman II, yang pada masa hi-dupnya mendirikan Angkor Wat itu dan setelah wafat diabadikan di dalamnya sebagai patung Dewa Wisnu dengan nama anumerta Paramawisnuloka.

Sengaja atau tidak, Przyluski menghilangkan bagian kedua dari kesimpulan Coedès itu. Maka dengan kata-kata tajam Coedès melancarkan tuduhan, bahwa Przyluski hendak menampilkan diri sebagai orang pertama, yang menyatakan Angkor Wat itu sebagai bangunan pemakaman (Coedès, 1933: 303).

Sebenarnya Przyluski sudah mengemukakan teorinya itu pada tahun 1921 dalam kuliah-kuliahnya di Collège de France, akan tetapi penerbitannya duabelas tahun kemudian tidak disesuaikan dengan hasil-hasil telaah yang baru. Hal ini merupakan sasaran empuk pula bagi Coedès yang dalam sambutannya tadi mengemukakan hasil usaha Bosch untuk memberikan penafsiran yang tepat terhadap beberapa adegan dari relief-relief Angkor Wat (Bosch, 1932). Dalam karangan ini Bosch berhasil menjelaskan bahwa adegan-adegan relief yang dimaksud itu menunjukkan sifat bangunannya sebagai suatu mausoleum. Kesimpulan ini ia perkuat dengan pengetrapan hasil telaah Muusses yang sudah kita kenal itu. Maka istilah yang dipergunakan Bosch untuk menamakan Angkor Wat itu adalah "temple funéraire", sesuai dengan istilah "graftempel" di Indonesia, yang kedua-duanya menggabungkan fungsi candi itu sebagai kuil dan sekaligus sebagai makam pula.

Istilah dari Bosch ini diterima dengan baik oleh Coedès, oleh karena sesuai benar dengan gagasan dasarnya. Namun dirasa perlu

juga rupanya untuk menambahkan penegasan bahwa ia menolak untuk percaya bahwa Angkor Wat itu semata-mata merupakan bangunan pemakaman, sebagaimana dikehendaki oleh Przyluski. Makam dalam arti tempat rokh sang raja bersemayam setelah mangkat, memang dapat ia terima, justru oleh karena Angkor Wat merupakan semacam istana di kayangan, di mana sang raja bertakhta sebagai sebuah patung dari dewa penitisnya (patung perwujudan). Sebaliknya, sebagai tempat sang dewa itu dipuja maka Angkor Wat adalah kuil. Baik dari segi arsitektur maupun dari segi penghiasannya kesimpulan ini dapat dibenarkan. Dan dalam hal ini maka tidak ada perbedaan antara Angkor Wat dengan candi-candi Khmer lainnya.

Karangan itu ditutup dengan kata-kata: "Au fond, je crois qu'entre M. Przyluski et moi, il n'y a désaccord que sur l'emploi des mots "temple" et "tombeau", et j'espère que l'expression de "temple funéraire" employée par le Dr. Bosch obtiendra son adhésion" (Coedès, 1933: 309).

Harapan ini ternyata meleset, oleh karena dalam tahun 1937 Przyluski justru mengajukan keberatan terhadap istilah "kuil pemakaman" itu (Przyluski, 1937: 131). Menurut pendapatnya istilah itu mengacaukan apa yang justru malahan harus dibedakan. Upacara kematian adalah berbeda sampai ke pokok-pokoknya dari upacara pemujaan dewa; prasawya hanya dapat dilakukan terhadap bangunan pemakaman, dan pradaksina dikenakan kepada kuil. Maka tak mungkinlah Angkor Wat itu merupakan makam dan kuil sekaligus. Ditambahkannya, bahwa meskipun dari sudut arsitektur dan dekorasi Angkor Wat tidak berbeda dari candi-candi Khmer lainnya, letaknya jauh dari ibukota

jelas-jelas menunjukkan, bahwa memang ada kesengajaan untuk membedakannya dari candi-candi yang lain, yaitu untuk membedakan alam baka dari alam fana. Lagi pula, letaknya di sebelah Tenggara Angkor Thom pun merupakan petunjuk ke arah sifatnya sebagai bangunan pemakaman, oleh karena Tenggara adalah tempat tinggal mereka yang telah meninggal.

Untuk menghadapi persoalan ini lebih lanjut sangatlah tepat bahwa Coedès berusaha mencungkil intinya, yaitu meneliti bagaimana sesungguhnya jalannya upacara kematian di Kamboja jaman dahulu (lihat Coedès, 1947). Kalau memang jenazah, pun dari seorang raja, dibakar dan kemudian abunya dibuang ke sungai atau laut seperti halnya di India, maka dengan sendirinya tak usahlah kita mencari bangunan pemakaman. Kenyataan sekarang di Kamboja dan Muangthai menunjukkan bahwa abu jenazah para raja dan pangeran disimpan dalam sebuah cupu sedangkan cupu ini ditempatkan dalam sebuah pagoda. Hal ini sesuai dengan keterangan Chou Ta-Kuan, seorang utusan Tiongkok, yang berkunjung ke Kamboja pada akhir abad ke-XIII dan menyatakan bahwa abu jenazah sang raja disimpan dalam sebuah pagoda. Dapatkah keterangan ini diterima sebagai kenyataan umum yang berlaku bagi para raja semua di Kamboja jaman dahulu (sebelum dan sesudah abad ke-XIII) ?

Dalam meneliti inti persoalan ini Coedès banyak berpaling kepada Indonesia, di mana makna candi telah berpuluh-puluh tahun menjadi sasaran penelitian yang meluas dan mendalam. Hanyalah, ia menanti terkumpulnya bahan-bahan baru yang dapat memberi kemungkinan kepadanya untuk mentrapkan hasil-hasil penyelidikan di Indo-

nesia itu terhadap pemecahan masalah Angkor Wat khususnya dan candi-candi Khmer umumnya.

Kebetulan sekali di Angkor Wat pulalah Coedès mendapatkan batu loncatan yang ia perlukan. Penyelidikan yang dilakukan Trouvé di bawah bangunan pusat candi tersebut menghasilkan ditemukannya sebuah perigi, dan dalam perigi itu - pada kedalaman 23 meter di bawah lantai candi - ditemukan dua balok batu yang bersusun satu di atas yang lainnya. Kedua balok itu masing-masing berukuran: 130 cm panjang, 53 cm lebar, dan 53 cm tebal. Balok yang di bawah diberi sebuah lobang bulat pada permukaannya, dan dalam lobang itu ditemukan 2 biji kristal dan 2 keping emas tipis (Coedès,1935:43-47).

Temuan "sacred foundation deposit" itu memberi keyakinan kepada Coedès, bahwa Angkor Wat itu harus digolongkan dalam jenis kuil, yang pada dasarnya tidak berbeda dari candi-candi Khmer lainnya. Adapun sifatnya sebagai bangunan pemakaman, sebagaimana telah terlebih dahulu ditunjukkan oleh Coedès sendiri dalam tahun 1911 dan lebih jelas lagi oleh Bosch dalam tahun 1932, menurut Coedès tidak dapat pula membenarkan anggapan seakan-akan Angkor Wat itu menduduki tempat tersendiri seperti dikehendaki oleh Przyluski. Sebaliknyalah, Coedès bahkan lebih cenderung untuk menempatkan Angkor Wat dalam jajaran candi-candi Khmer lainnya dan candi-candi Cham serta candi-candi Indonesia, yang kesemuanya sebagaimana terbukti dari keterangan-keterangan tertulis merupakan bangunan tempat para raja yang telah meninggal dipuja dalam bentuk patung-patung dewa dari agama Hindu dan agama Buda.

Selanjutnya Coedès berusaha untuk memperkuat pendapatnya ber-

kenaan dengan "destination funéraire" dari candi-candi Khmer itu dengan mengadakan telaah khusus terhadap sejumlah peti batu yang ditemukan di pelbagai tempat di Kamboja (Coedès, 1940: 315-343).

Jumlah peti yang terkumpul dan dalam telaah Coedès itu disusun menjadi suatu daftar, ada 16 buah. Semuanya terdapatkan dalam keadaan kosong dan sudah tidak lagi di tempat aslinya. Pun yang berasal dari penyelidikan serta penggalian, yaitu yang ditemukan di Angkor Wat dan Phnom Bakheng, sudah pindah tempat dan yang terakhir itu sudah rusak, sebagai akibat dari perbuatan para pencari harta karun di masa yang lalu.

Menarik perhatian ialah bahwa peti-peti itu semuanya berukuran besar, artinya jauh lebih besar dari peti-peti pripih yang kita kenal di Indonesia. Yang paling kecil berukuran dari luar 64 x 64 x 34 cm, dan dari dalam 47 x 47 x 25 cm, sedangkan yang berasal dari Angkor Wet dan Phnom Bakheng masing-masing panjangnya 140 cm. Maka yang diambil sebagai perbandingan oleh Coedès bukannya peti-peti pripih tadi melainkan palung-palung batu, yang sebenarnya adalah keranda. Dengan mengikuti Stutterheim ia berpendapat bahwa keranda-keranda demikian merupakan bukti bahwa cara penyimpanan mayat dari jaman prasejarah berlangsung terus sampai jauh dalam jaman purba, di samping adanya penyimpanan abu jenazah dalam candi (Stutterheim, 1937: 117 - 118).

Peti-peti yang didaftar Coedès itu memang mengingatkan kepada keranda-keranda, lebih-lebih lagi oleh karena hampir semuanya diberi lobang pada bagian dasarnya. Hanya saja, sebagai keranda yang harus memuat mayat maka ukurannya terlalu kecil, kecuali kalau

yang didirikan oleh Jayawarman VII, adalah patung-patung dari para pangeran atau pejabat tinggi yang telah diperdewa, yang nama-namanya kita kenal kembali dari pertulisan-pertulisan pada pintu-pintu biliknya. Bahkan prasasti Phimeanakas menyebutkan bahwa rajaputeri Jayarājadevī, isteri Jayawarman VII, di mana-mana mendirikan patung-patung bagi ayahnya, ibunya, saudara-saudaranya, kawan-kawannya dan anggauta-anggauta keluarganya yang lain. Sesudah ia sendiri meninggal, maka saudara perempuannya yang bernama Indradevī mendirikan banyak patung-patung baginya, bersama sang raja dan dirinya sendiri.

Arca-arca perwujudan demikian itu ada dua macam: 1. yang mewujudkan mereka yang telah meninggal, dan 2. yang didirikan bagi mereka yang masih hidup, baik bagi orang lain seperti halnya dengan contoh di atas, maupun bagi sang raja sendiri. Bahkan di Prè Rup kedua macam arca itu kita dapati bersama-sama, sebagaimana dijelaskan dalam prasastinya sendiri.

Dalam hal didirikannya sebuah patung untuk mewujudkan seseorang yang masih hidup nyata benar bahwa bangunan suci yang didirikan untuk memberi tempat bernaung kepadanya itu tidak ada sangkut pautnya dengan soal pemakaman. Bangunan-bangunan itu adalah benar-benar kuil. Namun banyak contoh juga, bahwa dalam kuil itu pulalah nantinya sipembangunnya sendiri diperdewa dan dipuja setelah ia meninggal.

Untuk menjelaskan bahwa seorang raja setelah wafat diwujudkan sebagai patung dan diperdewa dalam sebuah bangunan suci, Coedès terutama sekali bersandar kepada hasil-hasil penyelidikan di Indonesia

(khususnya Stutterheim, 1935d), untuk selanjutnya mencurahkan perhatiannya kepada perkataan "dharma" yang juga didapatkan dalam prasasti-prasasti Kamboja.

Pernyataan Coedès bahwa penggunaan perkataan "dharma" ini membuka "une nouvelle voie à notre investigation" kiranya berlaku pula bagi Indonesia. Oleh karenanya baik juga kita ikuti uraiannya sejauh mungkin.

Pada masa sebelum Angkor sesuatu bangunan suci disebut dengan perkataan "puṇya", tetapi dalam jaman Angkor (abad IX - XIII) disebut "dharma". Hal ini nampak dalam kalimat-kalimat terakhir dari prasasti-prasasti para pembangunnya yang memberi pesan kepada para penggantinya kelak agar dharma itu dipelihara dan diamankan untuk selama-lamanya.

Dari prasasti Prè Rup dapat diketahui bahwa raja Rājendravarman dalam masa hidupnya mendirikan sebuah patung. Dalam patung ini ia masukkan sari ke-raja-annya (essence royale). Adalah sangat penting, bahwa sari ini tidak lenyap bersama dirinya kalau ia meninggal; pula bahwa dharmanya berlangsung terus dalam patung itu, di mana kebesarannya telah pula terwujudkan. Maka kepada para penggantinya nanti ia minta supaya bangunan suci yang ia dirikan itu mereka lindungi dan pemujaan terhadap patungnya mereka pelihara terus. Caranya ialah dengan jalan memindahkan sari ke-raja-annya itu ke dalam sebuah patung perwujudan baru (yang menggambarkan sang raja almarhum dalam bentuk kedewaannya), atau dengan jalan melangsungkan terus pemujaan terhadap patung yang sudah ada itu dengan disertai upacara-upacara tertentu guna menjamin "hidupnya" terus patung

itu.

Pesan seorang raja agar dharmanya (baik dalam arti bangunan yang ia dirikan maupun dalam arti tatatertib keagamaan yang ia junjung tinggi) dijaga dan dipelihara terus oleh para penggantinya itu bertalian erat dengan hasratnya untuk "dhinarma" kelak, yaitu dipersatukan dengan dharmanya dan dengan demikian menjadi diperdewa serta dipuja kalau ia telah tidak ada. Memang, sebagai titisan dewa maka hasrat raja itu tidaklah lain daripada untuk kembali bersatu dengan dewa penitisnya, yang berarti bahwa ia mencapai cita-citanya untuk memasuki kehidupan yang kekal. Hasrat menjadi kekal ini berarti pula usaha agar sari ke-raja-annya yang ia telah tuangkan dalam ujud patung yang ia dirikan itu berlangsung terus. Kalau dalam masa hidupnya dialah yang "menghidupi" patung itu dengan cahaya kebesarannya, maka setelah ia meninggal para penggantinyalah yang harus terus "menghidupinya" dengan upacara-upacara pemujaan. Maka dapatlah dimengerti bahwa di samping pesan itu terdapatkan pula harapan bahwa para penggantinya itu menghormati dharma dan memiliki cahaya kebesaran seperti dia sendiri, oleh karena sebagai penjunjung tinggi dharma mereka akan menjadi kaya akan dharma (dharmadhana).

Seorang raja itu dharmadhana, oleh karena ia mewaris dari para pendahulunya. Maka menjadi kewajibanlah baginya untuk meneruskan dharma itu kepada para penggantinya. Dalam prasasti Lolei disebutkan bahwa dharma yang didirikan oleh Yaçowarman dan yang harus dijaga serta dipertahankan oleh para penggantinya merupakan "tanggul" (setu). Pernyataan ini dapat ditafsirkan bahwa bangunan suci itu

akan menjamin mengalirnya terus kekayaan dharma seorang raja dan dengan demikian -- bilamana dharma itu dipelihara baik-baik -- akan menjamin pula berlangsungnya terus kekuasaan kerajaan yang sah (dharmarājya).

Demikianlah maka dharma seorang raja adalah: beban yang ia waris dari para pendahulunya, dan yang harus ia junjung tinggi serta pelihara terus, dan yang ia wajib wariskan kepada para penggantinya yang sah. Sebagaimana kita ketahui, dharma itu dikekalkan dalam ujud patung atau lingga, yang menjadi "essence royal" atau "moi subtil" sang raja yang mendirikannya. Setelah raja ini wafat, para pewaris dharma itu menghidupkan serta menghidupi terus patung atau lingga tadi dengan jalan "sans doute par l'ensevelissement de ses ossements ou de cendres" (Coedès, 1940: 331). Pun kalau para pewaris itu mendirikan patung perwujudan baru bagi raja yang mendahuluinya tadi, tidak berbedalah caranya "memberi hidup" kepada patung tersebut.

Meskipun adanya sisa-sisa badaniah dalam keranda-keranda yang terkumpul itu tidak pernah terbukti, ditemukannya berbagai benda yang kita kenal sebagai pripih (kepingan-kepingan emas dan batu-batu akik) memberi kesimpulan kepada Coedès untuk menarik garis persamaan dengan keadaan candi-candi Indonesia: pripih adalah bekal penguburan yang disertakan kepada "restes d'un mortel".

Mengingat bahwa sisa-sisa badaniah -- kalau memang ada -- dalam sesuatu kuil itu tidak berbeda fungsinya dari "reliques d'un dieu", yaitu untuk memberi hidup dan melangsungkan hidup sesuatu patung perwujudan, maka Coedès lebih lanjut menarik kesimpulan

bahwa pada mulanya candi itu adalah kuil.

Berkenaan dengan penempatan "reliques d'un dieu" itu sangatlah menarik perhatian bahwa pada beberapa candi Khmer peti pripihnya terdapatkan tidak dalam perigi candi melainkan di bawah arca atau lingga di dalam yoni penyangganya. Contoh dari Phnom Bakheng menunjukkan penyusunan yang berikut: lantai biliknya diberi sebuah lobang persegi empat, dan dalam lobang ini ditempatkan sebuah peti pripih yang berbentuk kubus dan yang permukaannya diberi lobang persegi-empat di tengah dan 16 lobang-lobang kecil pada sisi-sisinya mengitari lobang pusat tadi; bertumpu kepada peti pripih ini berdirilah lingganya, terkurung dalam lobang persegi-empat yang menembus yoninya. Ganjilnya ialah bahwa: 1. dasar dari lobang yang disisakan dalam batu lantai itu diberi pola lobang-lobang kecil persegi-empat sebanyak 5 buah: satu di tengah dan 4 di sudut-sudut; 2. batu-batu lantai tempat berdirinya yoni diberi lobang-lobang lagi: satu di tengah (tempat menaruh peti pripih) dan 8 di pinggir menurut kedelapan penjuru mataangin; 3. permukaan yoninya diberi juga lobang-lobang: satu di tengah untuk tempat lingga dan 8 di sudut-sudut serta pertengahan sisi-sisi. Dengan demikian maka kecuali peti pripihnya sendiri ada lagi 3 tempat lainnya untuk menyimpan pripih.

Peti-peti pripih ternyata terdapatkan juga di bagian atap dari pelbagai candi, tidak di bagian dalam dari atapnya seperti di Indonesia melainkan di kemuncaknya (cf. supra). Menarik perhatian pula ialah bahwa peti-peti itu permukaannya tidak hanya diberi lobang-lobang seperti umumnya tetapi juga terbagi menjadi 4 sektor

oleh lurah-lurah yang mengikuti sumbu-sumbu bidangnya. Ada kalanya lurah-lurah itu melintasi seluruh bidang, dan ada kalanya pula hanya sedikit memotong bagian pinggirannya. Lagi pula, sisi peti yang menghadap ke Timur diberi tanda khusus, yaitu gambar busur atau bahkan juga digores dengan perkataan "pūrva" yang berarti "Timur", sedangkan sudut Timur-lautnya ditandai dengan dua buah lobang dan bagian Tenggaranya diberi lurah yang memanjang sejajar dengan sisi Timur.

Adanya tanda-tanda khusus itu menjadi petunjuk bagi Coedès untuk menghubungkan Timur-laut dengan pelepasan terakhir. Timur-laut adalah titik berakhirnya pradakṣiṇa, maka di sini pulalah berakhirnya sesuatu perjalanan keliling pada umumnya (saṃsara). Jiwa dari sebuah patung, atau dari raja yang telah diwujudkan dalam patung itu, melakukan suatu perjalanan keliling, yaitu dari peti pripih yang ada di bawahnya ke peti pripih yang ada di puncak candi, di mana ia bersatu dengan sang dewa dan melepaskan diri dari alam fana ini. Melalui sudut Timur-laut dari peti pripih itulah ia mencapai pelepasan yang terakhir.

Demikianlah maka kesimpulan yang dapat kita tarik dari telaah Coedès tadi ialah bahwa candi itu pada mulanya adalah kuil, yang didirikan oleh seorang raja sebagai tempat ia mengagungkan dharma serta sari ke-raja-annya sendiri dalam bentuk patung dewa ataupun lingga; setelah ia meninggal maka dalam kuil itu pulalah sisa-sisa badaniahnya disimpan, sehingga candi itu menjadi bangunan pemakaman atau mausoleum baginya. Maka candi adalah kuil dan makam sekaligus,

bukan kuil atau makam.

Kesimpulan demikian sama benar dengan pernyataan Krom berkenaan dengan gugusan Loro Jonggrang yang "in eersten aanleg" merupakan kuil kerajaan tetapi sekaligus merupakan pula bangunan pemakaman (supra). Kalau bagi kita pernyataan Krom itu memperkuat kesangsian kita terhadap kebenaran candi agama Hindu sebagai bangunan pemakaman, maka persamaan soal di Kamboja rupanya tidak membawa kita lebih jauh lagi. Namun demikian, penelitian terhadap sejarah kuno Khmer yang bahan-bahannya ternyata banyak sekali mamberikan keterangan-keterangan tentang pembangunan candi, kiranya dapat juga membantu kita maju selangkah lagi ke arah pemecahan masalah makna candi. Maka pada tempatnyalah kalau sekarang kita usahakan ikhtisar ringkas dari sejarah itu, dengan mengutamakan peristiwa-peristiwa yang khusus bertalian dengan didirikan sesuatu candi x).

Menurut lazimnya, sejarah kuno Khmer itu dibagi menjadi tiga jaman: jaman Funan dari permulaan tarikh Masehi sampai pertengahan abad ke-IV; jaman Chenla dari pertengahan abad ke-IV sampai tahun 802 M.; dan jaman Angkor dari tahun 802 sampai 1431.

Dalam jaman Funan sudah terdapatkan prasasti yang menyebutkan bahwa raja Bhadrawarman mendirikan sebuah lingga - dan sudah barang tentu sebuah candi pula untuk menaunginya - di atas sebuah bukit buatan. Lingga itu diberi nama Bhadreçwara. Nama ini menunjukkan

---

x). Ikhtisar ini terutama sekali diambil dari Coèdès, 1968, dan dari Briggs, 1951.

eratnya hubungan antara sang raja dengan lingga yang ia dirikan, tidak hanya secara lahir tetapi juga secara bathin.

Dalam jaman Chenla lebih banyak lagi terdapatkan keterangan tentang didirikannya lingga. Bhawawarman, raja pertama jaman ini, dan juga penggantinya, Mahendrawarman, meninggalkan sejumlah prasasti yang kebanyakan diterbitkan untuk memperingati didirikannya sebuah lingga dengan berbagai sebutan: Sambhu dalam prasasti-prasasti Thma Kre, Chrouy Ampil dan Tham Pet Thong; Triyambaka dalam prasasti Phnom Banteai Neang; dan Tribhuwaneçwara dalam prasasti Veal Kantel. Pun sebutan lain lagi terdapatkan dalam jaman ini, yaitu: Girīça dan Gambhireçwara.

Dalam prasasti-prasasti tadi ada petunjuk bahwa kesempatan mendirikan lingga itu erat sekali berhubungan dengan ditaklukkannya sesuatu daerah. Demikianlah maka Bhawawarman mendirikan lingga Triyambaka untuk mengukuhkan kemenangannya di daerah temuan prasasti itu (Phnom Banteai Neang). Begitu pula Mahendrawarman, yang sebelum ia naik takhta kerajaan bernama Chitrasena dan banyak membantu sang raja dalam memperkokoh kerajaan, mendirikan lingga dengan sebutan Girīça di Ba Phnom untuk memperingati kemenangan perangnya terhadap Funan. Kebiasaan demikian ia teruskan di mana-mana setiap kali ia menaklukkan sesuatu daerah.

Menarik perhatian ialah bahwa prasasti dari Veal Kantel tidak saja menyebutkan didirikannya sebuah lingga dengan sebutan Tribhuwaneçwara tetapi juga menyatakan bahwa yang memberi wakaf adalah Somaçarman, seorang brāhmana yang menjadi ipar raja Bhawawarman. Lagi pula terdapatkan penjelasan, bahwa kepada kuil itu dipersem-

bahkan salinan lengkap dari kitab-kitab Mahābhārata, Rāmayāṇa dan Purāṇa, dengan ketentuan bahwa kitab-kitab suci itu harus dibacakan pada waktu-waktu tertentu. Kepada mereka yang secara teratur mengikuti pembacaan itu dijanjikan hadiah-hadiah, sedangkan sebaliknya kepada mereka yang berani merusak kitab-kitab itu diucapkan kutukan-kutukan.

Pengganti Mahendrawarman adalah anaknya, dengan julukan Içanawarman I, yang memerintah dari sekitar tahun 611 sampai 635 M. Raja ini tidak hanya mendirikan lingga, tetapi juga memperbaiki kuil yang didirikan oleh ayahnya dan menghadiahkan sebuah lingga kepada kuil tersebut. Ia bahkan mendirikan patung-patung Harihara pula.

Kalau didirikannya patung-patung Harihara itu dapat dianggap sebagai permulaan pemujaan, maka dalam jaman berikutnya dewa-dewa yang dipuja dan dipatungkan menjadi lebih banyak lagi. Prasasti Takèo dari tahun 639 M. menyatakan bahwa raja Bhawawarman II melalui pemujaan terhadap Çambhu mendirikan patung Dewi Caturbhuja (dewi bertangan empat) untuk pelepasan terakhir dari orang tuanya. Menurut prasasti Ponhear Hor ia mendirikan pula patung-patung untuk Içwara (berupa lingga), untuk Durgā, untuk Çambhu-Wiṣṇu (Harihara), untuk Wiṣṇu Trailokyasāra dan untuk Lakṣmī.

Dalam masa pemerintahan raja yang berikut, yaitu Jayawarman I (657-681), tidak hanya sang raja yang mendirikan lingga, tetapi juga para menterinya, dengan penamaan untuk lingga-lingga itu: Kedareçwara, Āmrātākeçwara dan Āmrātakeça. Pun dokter pribadinya, yang bernama Singhadatta, mendirikan sebuah lingga dengan sebutan Wijayeçwara untuk memperingati pengangkatannya dalam jabatan itu.

Sang raja sendiri mendirikan lingga dengan sebutan yang lain lagi dari yang sudah-sudah, yaitu Swāyambhuwa-lingga, sedangkan menurut prasasti lain ia mempersembahkan budak-budak kepada Çāsta, Maitreya dan Awalokiteçwara. Ketiga bodhisattwa ini sebutannya sama saja dengan sebutan para dewa Hindu, yaitu: "vraḥ kamratāṅ an".

Sampai kepada pemerintahan Jayawarman I itu tidak terdapatkan tanda-tanda pendewaan seorang raja. Lingga dan patung selalu didirikan untuk mewujudkan dan memuja dewa. Baru dalam tahun 716 dijumpai tanda demikian dari sebuah prasasti yang dipahatkan pada tiang pintu candi Preah Theat Kwan Pir. Dalam prasasti itu disebutkan bahwa raja Puṣkara menyuruh para muni dan brahmana terkemuka mendirikan patung (atau lingga) dari dewa Puskareça. Nama ini, yang terdiri atas nama sang raja dan akhiran - īça, memberi kesan bahwa patung atau lingga itu merupakan perwujudan dari sang raja sendiri.

Apotheosis demikian itu baru berkembang dengan sesungguhnya dalam jaman Angkor (802 - 1431).

Jaman baru ini dibuka oleh raja Jayawarman II, yang pemerintahannya tidak dapat diketahui dari prasasti-prasastinya sendiri - oleh karena dari raja itu tidak satu prasasti pun yang ditemukan - melainkan agak lengkap dari prasasti dua abad setelah ia meninggal, yaitu prasasti Sdok Kak Thom.

Dari prasasti ini dapat diketahui, bahwa dalam tahun 802 M. raja Jayawarman itu mengadakan upacara besar di atas gunung Mahendra untuk menyatakan kemerdekaan negaranya, terlepas dari kekuasaan Jawa, dan menetapkan dirinya sebagai satu-satunya cakrawartin di Kambujadeça. Pada kesempatan ini diadakan pula upacara khusus untuk

meresmikan didirikannya "dewarāja".

Inilah pertama kalinya istilah "dewarāja" itu kita jumpai. Hanya saja, menilik peristiwanya tidak jelas benar sampai di mana adanya perbedaan antara dewarāja itu dengan lingga-lingga lain yang didirikan oleh para raja sebelumnya. Maka pernyataan Briggs bahwa "Jayavarman's innovation seems to have been to identify the king with Siva, a sort of aphotheosis of the king during his life" (Briggs, 1951: 90) rasanya kurang cukup dasarnya. Dewarāja itu tidak diberi nama yang menggabungkan nama Jayawarman dengan nama Çiwa, dan kalaupun semacam apotheosis itu ada sukar juga hal ini dianggap sebagai pembaharuan, oleh karena seperti kita sudah ketahui raja Puṣkara telah mendahuluinya.

Maka yang lebih penting dari prasasti Sdok Kak Thom itu ialah bahwa dewarāja menjadi lebih jelas kedudukannya dari pada lingga-lingga sebelumnya. Disebutkan dalam prasasti itu bahwa sang raja dan pedanda Hiranyadāma yang memimpin upacara itu mengucapkan sumpah untuk menetapkan bahwa untuk memelihara dewarāja itu hanya pedanda Çiwakaiwalya dan keturunannya sajalah yang diperbolehkan melakukan upacara pemujaan, dan bahwa untuk keperluan ini Çiwakaiwalya mendapat wejangan khusus dari Hiranyadāma. Disebutkan pula, bahwa ketika Jayawarman pindah ibukota dari Mahendraparwata ke Hariharālaya dewarāja itu ikut dipindahkan juga bersama Çiwakaiwalya sekeluarga.

Lebih lanjut prasasti itu menyatakan, bahwa dewarāja itu berpindah-pindah menurutkan ibukota tempat sang raja memeliharanya guna melindungi kekuasaan para raja yang menggantikannya. Keterangan

ini rupanya harus diartikan bahwa seorang raja baru tidak usah mendirikan dewarāja baru. Memang, tentang pengganti Jayawarman II yaitu Jayawarman III, hanya dikatakan (dalam prasasti Sdok Kak Thom juga) bahwa ia memerintah di Hariharālaya sedangkan sang dewarāja bersemayam di ibukota itu pula. Tetapi penggantinya lagi, yaitu Indrawarman I, yang memerintah dari tahun 877 sampai 889, rupa-rupanya mendirikan dewarāja baru juga: piagam peresmian Candi Bakong, berangkatahun 881 M., menyatakan bahwa bangunan suci ini didirikan oleh raja Indrawarman untuk dewarāja yang bernama Indreçwara.

Candi Bakong ini berdiri di atas bangunan limas berundak-undak 5 tingkat. Seakan-akan lebih menonjolkan lagi kedudukannya sebagai puncak dari bangunan seluruhnya, candi-candi perwara hanya terdapatkan pada undak-undak ke 4. Ukurannya pun kecil sekali, sehingga jumlah yang 12 banyaknya merupakan sekedar hiasan pada undak-undak yang ke 4 untuk memberi tekanan kepada dinding undak-undak yang ke 5.

Limasnya sendiri, yang dapat dinaiki dari keempat sisinya, berdiri di tengah halaman yang dihiasi dengan candi-candi perwara lagi dan dikelilingi oleh 4 sap tembok keliling.

Sudah barang tentu bangunan untuk dewarāja yang demikian megahnya itu menjadi pula penghias kota. Memang, tentang Indrawarman ini terdapatkan keterangan bahwa ia bekerja keras untuk memperluas dan memperindah ibukotanya. Ia menggali kolam besar sekali, yang ia beri nama Indrataṭāka, di sebelah Utara Ibukota. Bangunan-bangunan suci ia dirikan dalam jumlah besar. Kecuali Candi Bakong tadi, sebuah candi lain di dekatnya sangat menarik perhatian,

oleh karena dari piagam peresmiannya yang berangkatahun 879 M. dapat diketahui bahwa bangunan ini diperuntukkan bagi Çiwa dan Gaurī sebagai perwujudan dari para pendahulunya yang telah meninggal.

Bangunan ini, yang terkenal dengan nama Preah Kô, berupa sebuah batur persegi panjang yang menjadi landasan untuk 6 buah candi dan yang dipagar oleh 4 saf tembok keliling dengan gapura-gapura yang megah. Keenam candi itu disusun dalam 2 baris: 3 di muka dan 3 di belakang. Candi baris depan diperuntukkan bagi patung-patung Çiwa dengan sebutan (dari Utara ke Selatan): Rudreçwara, Parameçwara dan Pṛthwīndreçwara, yang masing-masing menjadi perwujudan dari Rundrawarman (kakek melalui ibu dari sang raja), Jayawarman II (cakal-bakal kerajaan Kamboja dengan nama anumertanya) dan Pṛthwīndrawarman (ayah sang raja). Candi-candi baris belakang memuat patung-patung isteri Çiwa dengan sebutan (dari Utara ke Selatan): Narendradewī (perwujudan isteri Rudrawarman), Dhāranīndradewī (perwujudan isteri Jayawarman II) dan Pṛthwīndradewī (perwujudan isteri Pṛthwīndrawarman).

Bangunan suci lain yang menurut prasasti pembangunan Bakong didirikan pula oleh Indrawarman I adalah: candi untuk Çiwa beserta Umā dan Ganggā, candi untuk Wiṣṇu guna mewujudkan raja Jayawarman III, candi untuk Harihara yang peresmiannya dilakukan oleh anak laki-laki sang raja, candi untuk Indrāṇī guna mewujudkan isteri raja Indraloka, candi untuk Mahīṣasura guna melambangkan kemenangan Umā yang peresmiannya dilakukan oleh para puteri keraton, wimāna untuk melengkapi candi Çiwa di Bayang yang disebut Çiwapura dan yang lebih dilengkapi lagi dengan pembangunan dua buah asrama

dan sebuah kolam.

Sebuah candi lagi, yaitu Lolei, yang dibangun di atas sebuah pulau di tengah telaga Indratatāka, dan yang bersama kedua candi berundak-undak tersebut di muka merupakan "gugusan Roluos", mungkin sekali diusahakan oleh Indrawarman pula, akan tetapi penyelesaiannya dilakukan oleh penggantinya, Yaçowarman I, karena piagam peresmiannya berangkatahun 893. Ujud candi ini pada pokoknya tidak seberapa berbeda dari candi Preah Ko, hanya bangunannya berjumlah 4 buah. Dari piagamnya dapat diketahui bahwa: dua candi yang di muka diperuntukkan bagi Çiwa dengan sebutan Indrawarmeçwara (untuk ayah sang raja) dan Mahīpatiçwara (untuk ayah ibunda), dan dua candi yang di belakang untuk Gaurī dengan sebutan Indradewī (untuk ibunda sang raja) dan Rājendradewī (untuk ibu ibunda).

Yaçowarman I (889 - 900) tidak hanya mewaris Candi Lolei saja dari ayahnya, tetapi juga semangat membangunnya yang luar biasa. Segera setelah naik takhta ia membangun 100 buah asrama di pelbagai tempat, yang masing-masing diberi nama Yacodharāçma. Tidak lama kemudian ia rupanya "kehabisan tempat" di ibukota untuk membangun. "The site of Hariharālaya, crowded with monuments built during the preceding reigns, undoubtedly did not lend itself to the realization of the urban projects of the young king", (Coedès, 1968: 112 - 113), dan oleh karenanya ia membangun ibukota baru yang ia beri nama Yaçodharapura. Sang dewarāja dipindahkan dari Hariharālaya, dan didirikan di atas sebuah bukit yang dijadikan Vnam Kantāl atau Bukit Pusat selaku pusat dari pada ibukota yang baru itu. Dewarāja ini diberi sebutan Yaçodhareçwara, dan bukitnya dinamakan Yaçodha-

ragiri.

Bukit Yaçodhara ini dikenal kembali dalam bukit alam yang sekarang bernama Phnom Bakheng dan yang menjulang setinggi 65 meter di atas tanah rata sekelilingnya. Bukit ini dijadikan limas berundak-undak 5 tingkat. Di sekitar kaki bukit ini digali parit keliling dengan tanggul, yang panjangnya 650 meter dan lebarnya [illegible] meter. Di puncak bukit tanahnya diratakan menjadi lapangan seluas 220 x 100 meter yang dipagari oleh tembok keliling. Di atas lapangan ini didirikanlah limas berundak-undak 5 tingkat dengan tangga naik pada keempat sisinya. Tiap tingkat dihias oleh 12 buah candi kecil-kecil yang berjajar 4 pada tiap sisi (di sudut dan di kanan kiri tangga).

Di tengah dataran undak-undak yang paling atas, agak ke belakang sedikit, terdapatlah pelataran bagaikan pentas yang tingginya kira-kira 1½ meter dan luasnya kira-kira 25 x 25 meter. Di atas pelataran ini menjulang ke langit 5 buah candi: satu yang paling besar di tengah, tempat bertakhta sang dewarāja dan empat lagi di keempat sudut.

Menarik perhatian ialah bahwa candi utama itu mempunyai 4 pintu, masing-masing menghadap ke arah mata angin, sedangkan keempat candi lainnya masing-masing mempunyai 2 pintu, menghadap ke depan dan ke belakang. Dua pintu demikian terdapatkan pula pada candi-candi perwara yang berdiri di halaman candi dan berderet mengitari kaki bangunan limasnya. Lain halnya dengan candi-candi kecil yang berjajar pada sisi-sisi tiap tingkat: semuanya hanya mempunyai sebuah pintu saja yang menghadap ke Timur.

Bertepatan dengan pembangunan Yaçodharapura sang raja menyuruh pula membuat telaga yang jauh lebih besar dari telaga ayahnya. Yaçodharataṭāka ini (Baray Timur sekarang) berukuran 7000 x 1800 meter. Pada sisi Selatan telaga didirikan sejumlah asrama: brāhmaṇāçrama untuk para Çaiwa, Pāçupata dan Tapaswin; Waiṣṇawāçrama untuk para Pāncarātrā, Bhāgawata dan Sāttwata; dan juga Saugatāçrama untuk para pemeluk agama Buda.

Setelah bukit Bakheng dijadikan kuil maka tidak lama kemudian bukit-bukit lain di sekitar ibukota mulai pula dihiasi puncaknya dengan kuil-kuil. Prasat Phnom Krom dibangun di atas bukit yang tingginya 120 meter; Prasat Phnom Bok menjulang di atas bukit yang tingginya lebih dari 200 meter (kedua candi ini diperuntukkan bagi Trimūrti, dan karenanya masing-masing terdiri atas tiga bangunan di atas satu pelataran); di puncak Phnom Dei, pada ketinggian 300 meter, didirikan sebuah candi untuk Çangkara-Nārāyaṇa atau Harihara; candi untuk Çikharīçwara di Preah Vihear dibangun di atas ujung jorokan pegunungan yang dindingnya boleh dikata tegak lurus menjulang lebih dari 500 meter di atas dataran di bawahnya; candi untuk Bhadreçwara dibangun di Çiwapura di atas puncak Phnom Sandak. Memang, Yaçowarman I itu rupanya sangat bernafsu untuk membangun candi-candi di atas bukit-bukit yang terpencil, sehingga hampir setiap bukit di sekitar ibukotanya bermahkotakan candi.

Kecuali sang raja, pelbagai ulama terkemuka membangun pula candi-candi untuk keperluan keluarga serta desanya. Demikianlah misalnya Wamaçiwa, guru sang raja yang diserahi tugas mengurus segala bangunan suci kerajaan. Ketika ia dianugerahi sebidang tanah

untuk dijadikan desa tempat tinggal keluarganya, ia mendapat anugerah pula sebuah lingga dari Vnam Kantāl dan sebuah patung Bhagawati. Untuk lingga dan patung itu Wāmaçiwa mendirikan candi-candi di desa Bhadrapattana. Demi terpeliharanya kedua bangunan suci ini sang raja bahkan menghadiahkan pula segala apa yang diperlukan, termasuk budak-budak dan sawah.

Semangat membangun yang diperlihatkan oleh Indrawarman dan Yaçowarman rupanya tidak diwaris oleh keturunannya, Harṣawarman I dan Īçanawarman II, méskipun ada juga beberapa candi yang diketahui berasal dari jaman pemerintahan kakak beradik ini. Mungkin hal ini disebabkan karena masa mereka memerintah terdapatkan gangguan dari pihak paman ipar mereka yang dalam tahun 921 berhasil melarikan sang dewarāja dari Yaçodharapura ke Ch'ok Gargyar (Koh Ker sekarang) di mana ia sebagai raja Jayawarman IV mendirikan ibukota baru.

Di ibukota baru ini sang dewarāja dengan sebutan Tribhuwaneçwara diberi tempat bertakhta di gugusan Prasat Thom, di atas limas berundak-undak 7 tingkat yang denahnya berukuran 55 x 55 meter dan yang tingginya 36 meter. Untuk menaiki limas ini disediakan sebuah jenjang yang cukup curam pada sisi Timur. Memang candinya menghadap ke Timur, menghadap ke kuil yang ada di depannya, dan yang terdiri atas 9 buah candi kecil disusun dalam 2 baris di atas sebuah batur bersama.

Candi-candi lain didirikan pula oleh Jayawarman IV, semuanya di daerah Chok Gargyar, seperti Prasat Krachap untuk Tribhuwanadewa, Prasat Damrei untuk lingga bagi penghormatan terhadap kakak laki-lakinya yang telah meninggal, Prasat Andong untuk lingga bagi

penghormatan terhadap barbagai raja yang mendahuluinya, dan beberapa lagi untuk Ganeça, Brahmā dan Wiṣṇu.

Jayawarman IV diganti oleh anaknya, Harṣawarman II, yang tetap memerintah di Koh Ker tetapi hanya untuk dua atau tiga tahun. Rupa-rupanya ia digulingkan oleh Rajendrawarman II, yang segera memindahkan ibukotanya kembali ke Yaçodharapura dan memerintah di sana dari 944 sampai 968 M. Sang dewarāja dipindahkan pula, tidak ke kuil asalnya di Phnom Bakheng melainkan ke kuil baru lagi di Mébon Timur. Di sini, di tengah telaga Yaçodharapura, didirikan sebuah punden berundak-undak 3 tingkat yang menjadi landasan untuk 5 buah candi yang masing-masing berisi: lingga sang raja dengan sebutan Rajendreçwara (tengah), patung ayah bundanya dalam bentuk Çiwa dan Umā, dan patung-patung Brahmā dan Wiṣṇu (di keempat sudut). Di tingkat ke 2 dari limas itu, yang dipagar oleh tembok keliling dengan gapura-gapura pada tiap-tiap sisinya, berdiri 13 bangunan: dua candi kecil pada tiap sisi di kanan dan kiri gapura yang masing-masing berisi lingga dan semuanya menghadap ke Timur, dan 5 candi agak besar di sudut-sudut (di sudut Tenggara ada dua). Tembok keliling dengan gapura-gapura yang megah terdapatkan pula pada tingkat ke-1, dan dalam lingkungan tembok pagar itu berdiri bangunan-bangunan segi panjang berderet. Menarik perhatian ialah bahwa tembok-tembok keliling itu didirikan di tengah serambi undak-undak, sehingga diperoleh kesan bahwa limas itu bertingkat 5 dan bukan 3.

Sebuah candi lagi, yang serupa susunannya seperti Mébon Timur itu, didirikan di Prè Rup. Dalam candi tengahnya bertakhta sebuah lingga dengan sebutan Rājendrabhadreçwara (penggabungan nama raja

dengan sebutan lingga asal yang bernama Bhadreçwara), dan dalam keempat candi lainnya: sebuah lingga lagi dengan nama Rajendrawarmeçwara untuk kesejahteraan raja seakan-akan inilah yang menjadi "his own royal essence", sebuah patung Wiṣṇu dengan nama Rājendrawiçwarūpa untuk memperingati nenek moyang sang raja, sebuah patung Çiwa dengan nama Rajendrawarmadeweçwara untuk memperingati raja pendahulunya (Harṣawarman II), dan sebuah patung Umā untuk memperingati bibinya yang bernama Jayadewī. Duabelas lingga lainnya bertakhta dalam duabelas candi kecil-kecil yang berdiri di tingkat ke-1 dari limasnya: di kanan dan kiri jenjang, dan di sudut-sudut.

Limas berundak-undak yang 3 tingkat tingginya itu dipagar oleh 2 saf tembok keliling, yang masing-masing dihias dengan gapura- gapura pada tiap-tiap sisinya. Pelataran di antara tembok-tembok itu diisi oleh bangunan-bangunan persegi panjang dan beberapa candi.

Sejumlah besar candi-candi lain lagi didirikan pada masa pemerintahan Rājendrawarman II itu. Di antaranya ada satu yang bersifat agama Buda, ialah Prasat Bat Chum. Candi ini terdiri atas tiga buah bangunan, berjajar di atas satu batur, yang masing-masing diperuntukkan bagi dan berisi patung dari Buddha, Wajrapāṇi dan Prajñapāramitā. Yang mendirikan adalah Kawīndrārimathana, seorang duta (cāra) sang raja yang beragama Buda dan diberi tugas membangun istana raja dan kuil Mébon Timur.

Kecuali sang raja, anaknya yang perempuan yang bernama Indralakṣmī mendirikan pula pelbagai candi bersama suaminya, seorang brāhmaṇa. Di antara bangunan-bangunan suci yang mereka dirikan itu ada satu yang diperuntukkan bagi ibunda dan satu lagi bagi Indra-

lakṣmi sendiri.

Sebuah candi yang dimulai pembangunannya oleh Rājendrawarman II tetapi baru dapat diselesaikan oleh penggantinya, adalah Banteay Srei, segugusan bangunan yang mungil dan ukiran-ukirannya indah sekali. Bangunan pokoknya berupa 3 buah candi berjajar di atas satu batur. Candi yang tengah diperuntukkan bagi Çiwalingga dengan sebutan Tribhuwanamaheçwara, candi yang Utara bagi Wiṣṇu dan yang Selatan bagi Çiwa lagi dalam bentuk lingga.

Pengganti Rajendrawarman II adalah anaknya sendiri, kakak Indralakṣmī, yang sebagai raja bernama Jayawarman V dan memerintah dari 968 sampai 1001 M. Kecuali menyelesaikan pembangunan Banteay Srei ia juga membangun istana baru dengan nama Jayendranagarī, yang pusatnya ditandai oleh "Gunung Emas" (Hemagiri, juga disebut Hemaçṛnggagiri, julukan untuk gunung Mahameru).

Sebenarnya tidak jelas apakah Jayendranagarī itu istana baru ataukah ibukota baru. Tidak dapat diketahui dengan pasti pula apakah "Gunung Emas" itu kuil untuk dewarāja ataukah bukan. Yang dapat ditarik sebagai kesimpulan hanyalah bahwa bangunan itu tentunya suatu limas berundak-undak, yang sebagai kuil kerajaan didirikan di pusat kota. Mungkin sekali bangunan itu adalah Phimeanakas atau Takèo, dua buah limas yang berundak-undak yang diusahakan oleh Jayawarman V, meskipun penyelesaiannya dilakukan oleh seorang penggantinya, yaitu Sūryawarman I.

Pengganti Jayawarman V adalah kemanakannya, Udayādityawarman I, yang rupanya hanya satu atau dua tahun saja memerintah. Dalam masa yang singkat ini terjadi suatu hal yang pantas dicatat sebagai

contoh apotheosis dari seorang bukan raja yang masih hidup. Saudara laki-lakinya, bernama Narapatiwīrawarman, mendirikan sebuah patung emas yang menggambarkan Wiṣṇu naik Garuda dan yang dimaksudkan untuk mewujudkan dirinya sendiri.

Tanpa diketahui nasib Udayādityawarman itu lebih lanjut x), dalam tahun 1002 raja yang bertakhta di Jayendranāgarī adalah Jayawīrawarman. Tentang raja inipun tidak banyak dapat diketahui, kecuali bahwa ia terus menerus terlibat dalam peperangan melawan Sūryawarman yang menuntut takhta kerajaannya.

Rupanya pembangunan candi kerajaan itu demikian pentingnya, sehingga dalam masa kerusuhan selama 9 tahun baik Jayawīrawarman maupun Sūryawarman (yang pertama sampai tahun 1006 dan yang kedua sesudah itu) berusaha keras untuk menyelesaikan pembangunan kuil Phimeanakas dan Takèo.

Segera setelah keadaan aman kembali dan Sūryawarman mutlak menjadi raja tunggal (tahun 1011) maka ibukotanya, Yaçodharapura, lebih diperindah lagi: Phimeanakas selesai dan menjulang tinggi sebagai limas berundak-undak 3 tingkat dengan bermahkotakan sebuah candi yang indah; Takèo siap pula, berupa limas berundak-undak 3 tingkat juga tetapi lebih besar dan lebih megah, sedangkan di atasnya dibangun 5 buah candi - satu di tengah dan empat di tiap sudut - yang kesemuanya mempunyai pintu pada keempat sisinya; pun istananya disempurnakan, lengkap dengan tanah lapang dan candi-candi

---

x). Menurut hypothese Bosch maka Udayādityawarman adalah Udāyana yang kita kenal dari Bali (vide Bosch, 1948b).

di depannya. Tidak itu saja, banyak sekali pula ia menyuruh perbaiki bangunan-bangunan suci yang rusak karena perang atau sebab lain, dan menyelesaikan serta menyempurnakan candi-candi lain lagi yang masih memerlukan pekerjaan demikian.

Semua candi yang diselesaikan pembangunannya, diperbaiki dan dibangun itu adalah bangunan-bangunan yang bersifat agama Siwa, padahal Sūryawarman sendiri beragama Buda Mahāyāna. Hanya saja, rupanya ia meninggalkan Phimeanakas sebagai candi pusatnya, dan mendirikan candi kerajaan baru juga yang bersifat agama Buda di tempat Bayon sekarang.

Sebagai seorang penganut agama Buda Sūryawarman I itu tidak mendirikan dewarāja, tetapi penggantinya, Udayādityawarman II yang memerintah dari 1050 sampai 1066, membangun di pusat Ibukota sebuah gunung dari emas. Di atas gunung ini didirikan sebuah kuil, dari emas pula, dengan Siwalingga dari emas di dalamnya. Maksudnya ialah untuk menciptakan tiruan Jambudwīpa, tempat asal para dewa, di mana terdapatkan juga gunung Mahameru di tengahnya.

Lingga emas tadi diberi sebutan Udayādityeçwara, dan candinya yang menjulang tinggi di atas limas berundak-undak 3 tingkat adalah Baphuon.

Candi ini memang besar sekali: denah dasar limasnya berukuran 90 x 120 meter, tinggi tingkat pertamanya adalah 3½ meter tetapi tingkat keduanya 7 meter dan tingkat ketiganya 10 meter. Serambi-serambi ketiga tingkatan itu diberi pagar langkan dari batu dilengkapi dengan gapura-gapura; semuanya diberi ukiran-ukiran yang indah sekali. Candinya sendiri, di atas limas, tidak banyak yang

tinggal, karena mungkin bagian atasnya terbuat dari kayu, tetapi diperkirakan menjulang sampai setinggi 50 meter. Bagian bawahnya yang masih ada, menunjukkan betapa besar dan megahnya kuil dewarāja ini.

Udayādityawarman II menyuruh juga menggali telaga, yang lebih besar lagi daripada Yaçodharataṭāka, dengan ukuran 8000 x 2200 meter (terkenal sekarang sebagai Baray Barat). Di tengah telaga ini disisakan sebuah pulau dan di atas pulau ini didirikan sebuah candi (Mébon Barat) sedangkan di dekatnya didirikan sebuah arca Wiṣṇu besar sekali dari perunggu yang menggambarkan sang dewa sedang tidur di samudera dunia.

Dalam tahun 1066 Udayadityawarman digantikan oleh adiknya, Harṣawarman III, yang memerintah sampai tahun 1080. Dalam masa pemerintahan ini tidak banyak diperoleh keterangan tentang didirikannya candi-candi (prasasti Palhal berkenaan dengan didirikannya sebuah candi untuk lingga dengan sebutan Tribhuwaneçwara, prasasti Lovek memperingati didirikannya sebuah lingga lagi, dan di Prasat Sralan didirikan sebuah lingga dan patung-patung untuk Wiṣṇu dan Bhavat). Hal ini rupanya bertalian dengan kemungkinan bahwa sang raja menyibukkan diri dengan memperbaiki bangunan-bangunan yang hancur karena peperangan-peperangan yang lalu.

Perbaikan candi-candi yang rusak karena perang rupanya dilakukan terus oleh Jayawarman VI (1080 - 1107), sedangkan candi-candi baru hanya beberapa saja yang diketahui dibangun olehnya, di antaranya beberapa candi agama Siwa. Tidak banyak pula diketahui tentang penggantinya, Dharaṇindrawarman I, yang memerintah antara

tahun 1107 dan 1113.

Dalam masa pemerintahan ketiga raja terakhir itu tidak diperoleh keterangan tentang adanya dewarāja. Mungkin hal ini bertalian dengan semakin populernya pemujaan terhadap Wiṣṇu sehingga peranan dewarāja menjadi terdesak, sebagaimana nyata dalam masa pemerintahan berikutnya, ketika yang menjadi raja adalah Suryawarman II (1113 - 1150). Raja ini mengekalkan dirinya dalam ujud patung Wiṣṇu yang didirikan dalam kuil maha besar yang pembangunannya tak dapat ia selesaikan dalam masa hidupnya, yaitu Angkor Wat. Penyelesaian dan penyempurnaannya dilakukan oleh pengganti-penggantinya, sebagaimana dapat disimpulkan dari kenyataan bahwa sang raja dua kali digambarkan dalam relief dengan nama anumertanya: Paramawiṣṇuloka.

Kecuali dengan Angkor Wat nama Sūryawarman II itu erat pula berhubungan dengan wakaf-wakaf di Phnom Chisor, Phnom Sandak, Wat Ph'u dan Prah Vihear (pemberian dana-dana dan penambahan bangunan), dan juga dengan berdirinya pelbagai candi di Preah Pithu, Chau Say Tevoda, dan sebagainya.

Sūryawarman II naik takhta melalui peperangan, dan masa pemerintahannya pun penuh dengan peperangan melawan negara-negara tetangganya. Maka bagi para penggantinya sangatlah berat untuk menciptakan perdamaian. Dalam masa pemerintahan Yaçowarman II timbullah pemberontakan hebat dari Bharata Rāhu (1160) yang hanya dengan susah payah dapat dipadamkan, dan pemberontakan yang lebih hebat dari Tribhuwanādityawarman yang meminta korban diri sang raja sendiri (1165). Keadaan di Kamboja menjadi tambah kacau waktu negara

ini dihancurkan oleh raja Campa yang nampaknya menuntut balas terhadap Sūryawarman II (1177).

Dalam keadaan kacau-balau ini muncullah seorang kuat, Jayawarman VII, yang berhasil mengusir penyerbu-penyerbu dari Campa dan memulihkan ketertiban serta keamanan. Segera setelah naik takhta dalam tahun 1181 ia memusatkan segala usahanya untuk membangun. Nafsu dan kegiatan membangun ini demikian hebatnya, sehingga tiada taranya dalam sejarah Khmer. Ia memperbaiki dan menyempurnakan ibukotanya, Angkor Thom, lengkap dengan parit-parit dan tembok-tembok keliling beserta gapura-gapuranya yang megah indah dan dengan Candi Bayon yang maha agung di tengahnya. Di sekitar ibukota dibangun candi-candi: Bantey Kdei, Ta Phrom, Preah Khan, Neak Pean, dan banyak lagi candi-candi kecil lainnya. Di Barat laut didirikan candi Banteay Ch'mar, di Kompong Cham dibangun candi Vat Nokor, dan di Bati dibangun candi Ta Phrom; ketiga-tiganya dengan cirinya yang khas, yaitu bahwa dinding-dinding puncaknya dihias dengan muka orang selebar dindingnya. Pasanggrahan-pasanggrahan (121 buah) didirikan sepanjang jalan-jalan raya, dan 102 buah rumah sakit dibangun di daerah-daerah. Duapuluh tiga patung Jayabuddhamahānātha didirikan di kota-kota terpenting di seluruh kerajaan.

Sebagai seorang penganut setia agama Buda Jayawarman VII sudah barang tentu memusatkan perhatiannya kepada pembangunan candi-candi Buda dan pematungan orang-orang terkemuka sebagai patung Buda. Dalam tahun 1186 ia membangun Candi Ta Phrom dekat Angkor Thom, di mana ditakhtakan ibunda raja (Jayarājacūḍāmanī) sebagai patung Prajñāparamitā. Dalam tahun 1191 diresmikanlah Candi Jayaçri (Preah

Khan sekarang) untuk ayahanda, Dharaṇīndrawarman II, dalam bentuk patung Lokeçwara dengan sebutan Jayawarmeçwara.

Kedua candi itu (Ta Phrom dan Preah Khan) letaknya berdekatan, dan dekat pula dengan Bayon di mana ditakhtakan patung Buddha besar sekali (sebagai Buddharāja pengganti Dewarāja). Mungkin sekali ketiga candi itu memang dimaksudkan sebagai tritunggal dalam agama Buda (Buddha, Lokeçwara dan Prajñāpāramitā), dan patung-patung di dalamnya sebagai apotheosis dari keluarga raja: Lokeçwara untuk ayahanda, Prajñāpāramitā untuk ibunda dan Buddha untuk dirinya.

Mengenai Candi Bayon sendiri dapat diketahui dari pertulisan-pertulisan yang terdapatkan pada pintu masuk ke bilik-bilik, bahwa dalam bangunan itu berpadu dua macam pemujaan: dari sang raja terhadap keluarganya, dan dari kepala-kepala daerah terhadap cakalbakalnya masing-masing. Tiada bedanya dengan kenyataan bahwa ibukota dengan pagar keliling dan bukit pusatnya merupakan miniatur dari alam semesta, maka Bayon itu merupakan kerajaan dalam bentuk kecil.

Pematungan anggota keluarga raja terdapatkan juga di Banteay Ch'mar, suatu gugusan candi yang tidak kalah besarnya dari gugusan Angkor. Menurut prasastinya, candi utama gugusan itu didirikan untuk menghormat anak sang raja yang bernama Indrakumara. Rajaputra ini gugur dalam peperangan melawan Rahu, dan 2 orang "sañjak" gugur pula di depan kaki sang pangeran. Sewaktu rajaputra itu berperang melawan tentara Campa, dua orang "sañjak" gugur pula dalam usaha mereka untuk melindungi sang pangeran. Maka oleh Jayawarman keempat orang sañjak itu dipatungkan bersama dengan sang rajaputra: Indrakumara di candi tengah, dan para sañjak di keempat candi di sudut-

sudut pelataran.

Prasasti Phimeanakas bahkan mengatakan tentang Jayarājadewī, permaisuri raja Jayawarman VII, bahwa wanita cerdas itu di mana-mana mendirikan patung dari ayahnya, ibunya, saudara-saudaranya, teman-temannya, kenalan-kenalannya, dan juga anggauta-anggauta keluarganya yang di ketahui atau yang ia hanya pernah dengar disebut namanya. Setelah permaisuri itu meninggal, saudara perempuannya yang bernama Indradewī menggantikan menjadi permaisuri, dan Indradewī ini pun mendirikan sejumlah besar patung-patung yang menggambarkan Çrī Jayarājadewī dan sang raja, dan juga dari dirinya sendiri, di semua kota.

Kebesaran Jayawarman VII, dengan kerajaannya yang hampir meliputi seluruh Indocina dan dengan usaha pembangunannya yang luar biasa, merupakan puncak kejayaan yang terakhir dari sejarah kunc kerajaan Khmer. Masa berikutnya menunjukkan garis terus menurun. Terlepasnya pelbagai daerah, yang menimbulkan tumbuhnya kerajaan-kerajaan lain, membuka jalan untuk runtuhnya kerajaan besar itu. Pun kelesuan, seakan-akan orang sudah jemu membangun, tidak sedikit menjadi sebab dari makin mundurnya semua kegiatan. Sebaliknya ada usaha-usaha yang makin lama makin kuat untuk meresapkan aliran keagamaan baru, yaitu agama Buda Hīnayāna.

Untuk keperluan kita rasanya tidaklah penting untuk lebih lanjut mengikuti kemunduran kerajaan Khmer itu sampai kepada runtuhnya sama sekali dalam tahun 1431, oleh karena tidak ada lagi bahan baru berkenaan dengan pembangunan candi-candi.

Dari ikhtisar yang kita usahakan itu dapatlah kiranya kita sarikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Sejak dari jaman sejarah yang tertua terdapatkan kebiasaan, bahwa seorang raja mendirikan sebuah lingga untuk mengukuhkan kedudukannya di atas takhta. Lingga demikian, yang sejak Jayawarman II disebut "dewarāja", diberi nama yang menggambarkan perpaduan antara sang raja yang mendirikannya dengan sang dewa yang menjadi pujaannya (Çiwa).

2. Lingga-lingga lain ada juga didirikan untuk memperingati sesuatu peristiwa penting, seperti kemenangan perang dan ditaklukannya suatu daerah. Lingga-lingga demikian diberi nama salah satu sebutan Çiwa.

3. Tidak hanya raja, tetapi juga orang-orang lain dari golongan tertentu dapat mendirikan lingga untuk pemujaan.

4. Tidak hanya lingga tetapi juga patung-patung dewa didirikan oleh sang raja, dan juga oleh orang-orang penting lainnya.

5. Sejak dari raja Indrawarman I terdapatkan kebiasaan bahwa patung-patung dewa didirikan untuk memuliakan mereka-mereka yang telah meninggal. Dewa-dewa itu diberi nama yang diambil dari nama-nama mereka yang diperdewa, sehingga dalam hal nama patung-patung itu tidak berbeda dari dewarāja.

6. Yang dipatungkan tidak selalu seorang (bekas) raja, sebagaimana nyata dari keterangan-keterangan yang berkenaan dengan pematungan seseorang pada jaman pemerintahan Jayawarman VII.

7. Dalam hal pematungan seseorang tidak ada perbedaan antara agama Siwa dan agama Buda.

Menilik bahwa mendirikan lingga atau patung berarti membangun candi untuk menaunginya, maka dapatlah dibedakan adanya dua macam tujuan bila seseorang membangun sebuah candi, yaitu:

a). untuk mendirikan sebuah lingga sebagai pengukuh kedudukan

b). untuk menempatkan patung perwujudan guna memuliakan seseorang yang telah meninggal.

Candi jenis pertama adalah apa yang dikenal sebagai "temple-montagne" dan yang berupa punden berundak-undak, sedangkan candi jenis kedua dikenal dengan istilah "tour-sanctuaire" yang dengan atau tanpa landasan berundak-undak menjulang tinggi bagaikan menara (cf. Stern, 1934).

Mendirikan lingga pengukuh kedudukan itu rupanya menjadi usaha utama dan pertama seorang raja, segera setelah ia naik takhta. Sejak Jayawarman II lingga demikian disebut "dewarāja". Dan karena mendirikan dewarāja ini disertai upacara yang sangat khusus di puncak Gunung Mahendra, sedangkan "pendeta pengasuh" lingga itu ditetapkan secara khusus pula, maka lingga dewarāja itu menduduki tempat yang sangat istimewa dalam tatapemerintahan negara dan menjadi "palladium" kerajaan. Dalam masa-masa berikutnya dewarāja itu diberi nama tersendiri, dengan mengambilkan bagian pertama dari nama raja pendirinya dan akhiran īçwara. Perpaduan antara raja dan dewarāja melalui nama itu mempunyai makna yang lebih dalam lagi, ialah bahwa lingga itu dijiwai oleh "essence royale" atau "moi subtil" sang raja yang disimpan di dalamnya. Oleh karena itu maka sebenarnya lingga itu adalah sang raja sendiri, yang memerintah ummat beragama selaku "divine king".

Tentang dari mana asalnya dewarāja itu ada beberapa pendapat: menurut Bosch, Jayawarman II membawanya dari Jawa, dan Coedès memberi saran kemungkinan Tiongkok sebagai tanah asalnya, sedangkan Filliozat mendapatkan Mahendraparwata di India Selatan sebagai tempat Çiwa bertakhta selaku raja dari para dewa (lihat Sahai, 1970: 44 - 45). Lebih lanjut Filliozat menjelaskan, bahwa Çiwa-dewarāja sebenarnya bukanlah hal baru dalam jaman Angkor, oleh karena dalam prasasti Kamboja tahun 713 M. ada sebutan "çakrarūpaḥ" bagi Çiwa, yang berarti bahwa Indra selaku raja para dewa tidaklah lain daripada Çiwa sendiri.

Dengan keterangan Filliozat tadi maka tidak ada lagilah persoalan mengenai siapa sebenarnya yang disebut Dewaraja, sehingga lingga dewarāja adalah lingga lambang Çiwa sebagaimana lazimnya. Karena raja adalah titisan Ciwa yang memerintah di mayapada ini, dengan sendirinya lingga menjadi wakil beliau dalam kehidupan keagamaan sebagai pusat pemujaan. Kalau lingga itu melalui upacara khusus dijadikan wadah dari "moi subtil" sang raja, maka dapatlah dikatakan bahwa lingga dewarāja itu adalah "arca perwujudan" dari sang raja dalam masa hidup beliau.

Bagaimana nasib dewarāja itu setelah raja pendirinya meninggal?

Menurut Coedès: "We do not know whether this linga that contained the "royal essence", the "moi subtil" of the king, remained the same linga, throughout the successive reigns or whether,on the other hand, each of the various lingas consecrated by the kings upon their accession and bearing their names (Indreśvara, Yasodha-

reśvara, Rajendraśvara, etc.) was in its turn the Devaraja" (Coedès, 1968: 119).

Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa dewarāja (tanpa nama) yang didirikan Jayawarman II dalam tahun 802 M. dan selalu mengikuti sang raja dalam perpindahannya dari satu ibukota ke lain ibukota, rupanya tetap berfungsi sebagai dewarāja bagi penggantinya, Jayawarman III. Bahwa kemudian penggantinya lagi, Indrawarman I, meresmikan Indreçwara memang memberi kesan bahwa dewarāja yang "asli" tidak lagi memegang peranan dan telah diganti dengan dewarāja yang baru. Akan tetapi keterangan dari prasasti Sdok Kak Thom, bahwa Yaçowarman mendirikan ibukota Yaçodharapura dan mengangkut dewarāja tadi dari Hariharālaya untuk ditakhtakan dalam ibukotanya yang baru, tentunya harus diartikan bahwa Yaçowarman hanya memberi nama baru saja kepada lingga kerajaan yang lama, yaitu Yaçodhareçwara. Demikian pula kiranya yang dilakukan Indrawarman terhadap Indreçwaranya.

Dengan kesimpulan ini jelaslah bahwa dewarāja yang didirikan Jayawarman II itu tetap kedudukannya sebagai lingga kerajaan tunggal, meskipun nama serta kuilnya berubah-ubah. Yang kurang jelas ialah kedudukannya sebagai perwujudan dari raja yang masih hidup kecuali kalau kita harus mengartikan bahwa melalui upacara tertentu "essence royal" raja baru itu dimasukkan ke dalam lingga warisan tadi, sehingga dalam esensinya lingga lama itu menjadi dewarāja baru.

Soalnya menjadi sulit difahami, ketika Jayawarman IV melarikan dewarāja itu dari Yaçodhara ke Chok Gargyar dan meresmikannya

di sana sebagai Tribhuwaneçwara, sedangkan di Yaçodharapura masih tetap ada pendetanya yang khusus bertugas untuk memelihara dewarāja, pun juga setelah Harṣawarman II digantikan oleh Içanawarman II. Hal ini tentunya harus diartikan bahwa di Yaçodharapura ada pula dewarāja yang lain. Mengingat bahwa Harṣawarman I dan Içanawarman adalah kakak-beradik (anak dari Yaçowarman I), sedangkan Jayawarman IV adalah paman ipar mereka, maka wajarlah kalau sang paman ini sebagai usurpator memerlukan sekali lingga warisan untuk mengukuhkan kedudukannya sebagai raja. Sebaliknya wajar pula kalau Harṣawarman, dengan hilangnya lingga warisan, merasa perlu juga untuk mendirikan dewarāja baru di Yaçodharapura.

Menurut Briggs, usurpasi Jayawarman IV itu mempunyai akibat yang penting sekali berkenaan dengan kedudukan dewarāja. Yaçodhareçwara adalah lingga "pribadi" raja Yaçowarman I, "inseparable in life or death from his corporeal being" (Briggs, 1951: 138). Maka Jayawarman IV, yang tidak dapat menganggap dewarāja itu sebagai lingga pribadinya pula rupanya berusaha untuk memberikan sifat nasional kepada lingga itu, dengan memberikan nama yang diambil dari sebutan dewa pelindung daerah Chok Gargyar, ialah Tribhuwaneçwara.

Keterangan demikian membuka jalan untuk memahami penambahan sebutan Bhadreçwara oleh Rājendrawarman II. Seperti kita ketahui, raja ini segera setelah naik takhta mengangkut kembali dewarāja yang dilarikan ke Chok Gargyar itu ke ibukotanya di Yaçodharapura. Dengan sebutan Rajendreçwara lingga kerajaan itu ditakhtakan di Mébon Timur, sebelum ia sempat membangun kuil yang baru untuknya. Kuil khusus ini memang didirikan sembilan tahun kemudian (Prè Rup)

tetapi ganjilnya lingga yang berhubungan dengan sang raja itu sekarang ada dua buah: Rājendrabhadreçwara, "the name of which evokes both that of the king and that of Bhadreśvara, a sort of national divinity venerated in the ancient sanctuary of Vat Ph'u, cradle of the Kambujas", dan Rājendrawarmeçwara "erected in view of the prosperity of the king and as if this were his own royal essence" (Coedès, 1968: 116).

Adanya dua buah lingga kerajaan, apalagi dalam satu kuil, sudah barang tentu menimbulkan persoalan berkenaan dengan kedudukan dewarāja. Dari keterangan-keterangan yang disertakan kepada kedua lingga sebagaimana kita kutip di atas itu (yang pertama sebagai kesimpulan Coedès, dan yang kedua sebagai terjemahannya dari prasasti yang bersangkutan) terdapatkan kesan bahwa lingga Rajendrawarmeçwara-lah yang merupakan "perwujudan" dari sang raja, dan karena itu yang menjadi dewarājanya. Akan tetapi penempatannya di "tempat nomor dua" kiranya sukar disesuaikan. Seperti kita ketahui, candi Prè Rup itu mempunyai 5 puncak yang masing-masing merupakan kuil tersendiri. Di kuil pusat bertakhtakan lingga Rajendrabhadreçwara, sedangkan lingga Rajendrawarmeçwara hanya menempati salah satu dari kuil-kuil sudut saja, setaraf dengan ketiga kuil sudut lainnya yang diperuntukkan bagi anggota keluarga raja yang telah meninggal.

Bersandar kepada pendapat Briggs tersebut di atas dapatlah adanya dua lingga kerajaan itu diartikan, bahwa Rajendrabhadreçwara adalah "lingga nasional" dan Rajendrawarmeçwara adalah "lingga pribadi raja". Maka rupanya Rajendrawarman II itu hendak memperli-

hatkan secara nyata, betapa ia menjunjung tinggi "lingga pusaka" yang berasal dari Jayawarman II dan yang menjadi perwujudan dari "dharma" yang turun-menurun itu. Dalam rangka ini pantaslah bahwa sang raja melalui prasasti-prasastinya menyampaikan seruan dan permintaan agar para penggantinya kelak melindungi kuil yang ia dirikan itu dan mempertahankan terus upacara-upacara pemujaannya.

Sebagaimana kita ketahui, seruan demikian itu bagi Coedès merupakan bukti, atau setidak-tidaknya petunjuk, bahwa kuil dewarāja itu nantinya menjadi bangunan pemakaman bagi raja yang mendirikannya. Menurut pendapatnya, "substance royal" yang dimasukkan ke dalam patung selama raja masih hidup itu akan tetap saja ada di dalamnya setelah raja wafat, bilamana dari sang raja itu ada sisa-sisa badaniahnya yang ditempatkan dalam kuilnya (disimpan dalam peti abu jenazah, atau mungkin juga dalam keranda) dan dengan demikian dapat menghidupi terus patung tadi. Dengan pengertian ini maka menjadi pentinglah bahwa seorang raja pada waktu ia berkuasa menyiapkan sebuah "calon mausoleum" bagi dirinya, dengan membangun sebuah candi. Dalam candi ini didirikanlah sebuah patung, yang khusus diberi sebutan menurutkan nama raja, dan yang dijadikan wadah guna diisi dengan "moi subtil" sang raja. Kuil beserta patungnya itu melalui sebuah piagam diserahkan oleh raja kepada penggantinya nanti, dengan disertai seruan agar adat keagamaan terhadap warisan itu dipelihara terus. Agar pemujaan betul-betul dapat tertuju kepada Sang Dewa - yang pada hakekatnya identik dengan raja sendiri - perlulah bahwa kepada patung perwujudan itu nantinya disertakan "restes mortel" sang raja guna menghidupkan kembali patungnya pada

waktu-waktu diadakan upacara pemujaan. Dengan adanya sisa-sisa badaniah itu maka candi yang semula merupakan kuil pribadi raja kemudian menjadi bangunan pemakaman atau mausoleum raja.

Kalau kita teliti kenyataan-kenyataan sejarahnya, maka raja yang "merasa perlu" untuk menyatakan seruan demikian itu, bahkan untuk mengekalkan seruannya itu melalui prasasti, adalah: Yaçowarman I dengan prasastinya di Lolei, Rājendrawarman II dengan prasastinya di Mèbon dan Prè Rup, dan Jayawarman VII dengan prasastinya di Preah Khan. Dan kalau kita perhatikan riwayat ketiga raja itu, maka ternyata bahwa Yaçowarman I adalah raja yang memindahkan ibukotanya dari Hariharālaya ke Yaçodharapura dan memindahkan pula dewarājanya. Wajarlah kalau ia, yang begitu tinggi menjunjung dewarāja pusaka itu, menyampaikan seruan yang bersifat khusus itu. Lebih-lebih lagi Rājendrawarman II, yang sengaja dan bersusah payah mengangkut dewarāja itu dari Chok Gargyar, dimana "lingga pusaka" itu ditakhtakan sebagai "tawanan". Pun Jayawarman VII mempunyai alasannya, meskipun berbeda dari kedua raja tadi, untuk menyampaikan seruan, oleh karena ia mendirikan dewarāja yang baru sama sekali dalam bentuk patung Buddha (Buddharāja? lihat Coedès, 1968:175).

Demikianlah maka jelas kiranya bahwa lingga dewarāja itu turun-temurun menjadi sasaran pemujaan utama, setidak-tidaknya sampai kepada pemerintahan Rājendrawarman II. Jelas pula mengapa Jayawarman II sampai merasa perlu untuk mengucapkan sumpah dalam penetapannya bahwa untuk pemeliharaan dewarāja hanya pedanda Çiwakaiwalya dan keturunannya sajalah yang diperbolehkan melakukan upacara pemujaannya.

Sayang sekali bahwa sesudah Rājendrawarman II nasib selanjutnya dari dewarāja itu tidak diketahui, oleh karena tentang penggantinya hanya didapatkan keterangan bahwa ia mendirikan Hemaçṛnggagiri sedangkan masa pemerintahannya berakhir dalam suasana kerusuhan dan perang saudara, dan penggantinya lagi (Suryawarman I) tidak mendirikan dewarāja karena memeluk agama Buda.

Tidak dapat diketahui pula bagaimana nasib "lingga pribadi" Rājendrawarman II. Mungkin sekali lingga demikian hanya mempunyai arti bagi raja yang mendirikan saja, sebagaimana dapat kita simpulkan dari kenyataan sebelumnya: ketika "lingga pusaka" bertakhta di Chok Gargyar, di Yaçodharapura terdapatkan pula dewarāja (yang bersifat "pribadi raja"); akan tetapi setelah lingga pusaka itu diangkut dari Chok Gargyar ke Yaçodharapura, dewarāja yang kedua itu tidak ada lagi kabar beritanya, bahkan Rajendrawarman II mendirikan "lingga pribadi" baru untuk mengiringi lingga pusaka tadi.

Kalau lingga kerajaan, baik yang bersifat nasional maupun yang bersifat pribadi, hanya berfungsi sebagai perwujudan "essence royal" seorang raja dalam masa pemerintahannya saja, bagaimana perwujudan sang raja itu setelah ia meninggal?

Dari keterangan sejarah pulalah kita mendapatkan bahan untuk memberikan jawaban yang menyimpang dari kesimpulan Coedès. Jayawarman II, yang menjadi cakal-bakal kerajaan dan yang "melahirkan" dewarāja, kita ketahui dipatungkan sebagai Çiwa dengan sebutan Parameçwara di Candi Preah Ko oleh Indrawarman I. Raja ini sendiri, yang mendirikan dewarāja dengan sebutan Indreçwara di Bakong, oleh Yaçowarman I dipatungkan sebagai Çiwa dengan sebutan Indrawarmeçwa-

ra di Candi Lolei. Maka cukuplah jelas kiranya, bahwa sama sekali tidak ada "...........some reason to think that at his death this personal temple became his mausoleum" (Coedès, 1968: 119).

Mengenai pematungan seseorang kita sudah ketahui, bahwa menurutkan uraian-uraian Stutterheim sampailah Coedès pada kesimpulan akan harus adanya sisa-sisa badaniah yang disertakan kepada patung itu guna menghidupinya. Ternyata ada juga keterangan sejarah yang sukar sekali - kalau tidak mustahil - disesuaikan dengan anggapan tadi. Dari prasasti Phimeanakas dapat diketahui, bahwa permaisuri Jayawarman VII yang bernama Jayarājadewī di mana-mana telah mendirikan patung-patung perwujudan dari orang-tuanya, saudara-saudaranya, dan juga dari teman-teman serta anggauta-anggauta keluarganya yang ia kenal ataupun yang pernah ia dengar namanya (supra). Bagaimanakah ia dapat menyertakan sisa-sisa badaniah dari mereka-mereka "......... of whom she had heard spoken"?

Mengingat bahwa dipatungkannya orang-orang tak dikenal itu adalah fakta sejarah, maka tak dapatlah lain kesimpulan kita bahwa yang disertakan kepada pematungan seseorang itu bukannya "restes d'un mortel" melainkan hanya lambangnya saja, yang berfungsi selaku "reliques d'un dieu" atau selaku apa yang sudah kita kenal sebagai "pripih". Dengan pripih inilah maka seseorang, apakah ia masih hidup ataukah ia sudah mati, bahkan orang yang tak dikenalpun, dapat diwujudkan "essence"nya melalui sebuah patung perwujudan. Dengan demikian dapat sajalah terjadi, bahwa seseorang dipatungkan dalam lebih dari satu kuil. Bukankah untuk "ranimer l'image" pripih itulah yang terpenting?

Kesimpulan ini ternyata sesuai dengan apa yang dapat kita sarikan dari uraian-uraian Boisselier dalam bukunya tentang Sejarah Kebudayaan Kamboja (Boisselier, 1966). Dalam bab V buku tersebut, yang membahas soal "Dispositions et mobilier cultuels", sama sekali tidak ada disinggung penanaman ataupun penyimpanan abu jenazah dalam sesuatu candi, sedangkan untuk "peti-peti abu jenazah" istilahnya yang digunakan adalah "dépôts de fondations" sebagai jenis khusus dari "dépôts sacrés" (o.c. §134). Menurut Boisselier lebih lanjut, dépôts sacrés itu terdiri atas 2 macam, ialah:

a) dépôts essentiels, matérialisant l'axe du sanctuaire;

b) dépôts secondaires, disseminés au niveau de diverses assises.

Pembagian demikian pada dasarnya tidak berbeda dari hasil tinjauan kita dalam bab yang lalu berkenaan dengan tempat-tempat asal peti pripih, sehingga apa yang disebut "dépôts sacrés" di Kamboja itu adalah peti pripih di negara kita.

Kalau sekarang kita teliti kembali daftar peti-peti batu yang disusun oleh Coedès dalam usahanya untuk menunjukkan kegunaan candi Khmer sebagai bangunan pemakaman, dapatlah dicatat bahwa dari 16 peti itu tidak satupun yang berasal dari dalam perigi candi. Mungkin juga yang ditemukan di Candi Phnom Bakheng berasal dari perigi, oleh karena keterangan yang disertakan dalam daftar menyatakan: "fouille du sanctuaire central", akan tetapi mengingat bahwa peti yang berasal dari "tour central" Candi Angkor Wat pasti tidak ditemukan sewaktu dilakukan penggalian oleh Trouvé terhadap periginya maka kemungkinan itu tadi sangat meragukan. Lebih-lebih lagi kalau kita perhatikan bahwa kedua peti itu boleh dikata sama benar u-

kuran-ukurannya (panjang hampir 1½ meter dan lebar kira-kira 80 cm). Adapun peti-peti yang selebihnya, sebanyak 14 buah, sudah jelas bahwa asalnya dari pelbagai tempat di luar candi, sehingga hubungannya dengan candinya sendiri dapat dipersoalkan.

Mengingat bahwa para pencari harta karun jaman dahulu tidak mempunyai kepentingan lain daripada mengambil isinya dari peti-peti pripih, maka tentunya peti-peti yang kedapatan di luar candi itu asalnya tidak jauh dari candinya sendiri. Maka sangatlah menarik perhatian, bahwa peti batu yang ditemukan di Candi Banteay Srei tempatnya dapat ditentukan di dalam sebuah bilik bangunan gapura yang berdiri tepat di depan candi induknya. Peti tersebut ditaruh di atas landasan yang agak tinggi, dan selalu harus dilalui orang yang hendak masuk ke dalam candi. Menurut keterangan lisan dari Bruno Dagens, ahli ikonografi dari Conservation d'Angkor, peti itu adalah tempat minyak. Diterangkannya, bahwa sesuai dengan kebiasaan di India dahulu maka setiap pendatang untuk melakukan pemujaan diwajibkan memberikan sumbangan berupa minyak guna keperluan penerangan dalam bilik candi yang gelap itu x).

Keterangan Dagens itu kiranya tidak jauh berbeda dari pendapat Boisselier, yang lebih cenderung untuk mengenggap peti-peti batu itu tidak sebagai keranda melainkan sebagai tempat menampung serta menyimpan air atau cairan lain guna keperluan upacara ("liquide

---

x). Dalam kunjungan kami ke pelbagai kuil di daerah Chiengmai dalam bulan Nopember 1969, ada kalanya kami harus membeli lilin sebelum diijinkan memasukinya. Keterangan dari pengantar kami ialah bahwa lilin memang diperlukan pada waktu sembahyang, tetapi mengandung arti simbolik pula, ialah supaya dalam sembahyang itu kita mendapatkan "terang".

des oblations"; Boisselier, 1966: 217). Hal ini ia dasarkan atas kenyataan, bahwa pada Candi Phnom Chisor 23 didapatkan sebuah peti batu yang agak bundar bentuknya di bawah ujung somasutra x). Sudah barang tentu jambangan itu dimaksudkan sebagai penampung air suci yang mengalir dari dalam candi ke luar melalui cerat somasutra tadi (Boisselier, 1966: 217 catatan 2).

Kembali kepada soal keranda, maka harus kita akui bahwa peti-peti mayat yang dikemukakan oleh Stutterheim dan dijadikan titik tolak penafsiran Coedès terhadap candi Khmer itu memang dapat juga dianggap benar-benar sebagai keranda. Hanya saja, tidak boleh kita lupakan bahwa kebudayaan prasejarah yang menghasilkan keranda-keranda batu itu khususnya di Indonesia tidak berakhir dengan berkembangnya kebudayaan yang bersifat kehinduan. Sampai hari ini pun kebudayaan megalithikum itu masih terus berlangsung di pelbagai daerah kepulauan kita. Maka tidak dapatlah adanya keranda-keranda itu langsung dihubungkan dengan pembangunan candi. Lagi pula, mengingat bahwa kebanyakan dari bangunan-bangunan suci itu didirikan di atas tanah yang sudah dianggap suci terlebih dahulu, maka adanya keranda prasejarah di tempat candi bukanlah hal yang mustahil terjadi. Contoh dari jaman sekarang, yang mungkin boleh kita anggap menggelikan tetapi merupakan kenyataan yang menarik, adalah adanya

---

x). Somasutra atau saluran air pembasuh arca hanya jarang-jarang saja terdapatkan pada candi-candi kita. Namun tidak benar kalau Bosch berpendapat bahwa contohnya hanya kita jumpai pada Candi Arjuno saja (Bosch, 1961: 490; lih. Supra, Bab I).

sebuah keranda batu dari jaman megalithikum yang disimpan di pura desa dari desa Sebatu tidak jauh dari Gianyar. Sebagaimana kita ketahui, dalam sebuah pura tidak boleh ada sesuatu yang berasal atau yang bertalian dengan mayat. Namun demikian, keranda di Sebatu itu bahkan merupakan benda suci yang dimuliakan (sic.).

Demikianlah maka dapatlah sekarang kita simpulkan, bahwa kalaupun peti-peti batu yang didaftar Coedès itu ada juga yang merupakan keranda belumlah berarti bahwa candi tempat didapatkannya keranda itu berfungsi sebagai bangunan pemakaman. Apalagi kalau peti batu itu bukannya keranda melainkan wadah air suci atau minyak, maka gugurlah sama sekali teori Coedès bahwa candi Khmer adalah bangunan pemakaman.

IV. CANDI DALAM PRASASTI INDONESIA

Berbeda dari prasasti-prasasti Kamboja maka prasasti-prasasti Indonesia sedikit sekali memberikan bahan-bahan untuk penyusunan sejarah, dan lebih sedikit lagi memberikan keterangan tentang candi. Pada umumnya, prasasti-prasasti kita itu diterbitkan oleh seorang raja untuk menetapkan sesuatu "sīma" (vide Krom, 1931:1 - 6; juga Stutterheim, 1937b:150 sqq. dan Buchari, 1965 : 50 - 51).

Sebenarnya "sīma" itu berarti "batas", dan dalam pengertiannya yang lebih luas menjadi "bidang tanah yang dicagar". Pengertian ini mula-mula kita dapati dalam prasasti Plumpungan dari tahun 752 A.D. (Casparis, 1950 : 8 - 9), dan kemudian perkataan "sīma" itu banyak sekali kita jumpai dalam prasasti-prasasti masa selanjutnya sebagai istilah "to denote grounds (with villages etc.) which belong to religious foundations and are excluded from civil administration" (Casparis, 1958 : 30 note 167).

Dengan penetapan sebidang tanah menjadi "sīma" melalui upacara "manusuk sīma" maka tanah itu dibebaskan dari pajak ataupun dari penggunaannya semula, dengan maksud agar tanah tersebut -- baik penghasilannya maupun pemakaiannya -- diperuntukkan bagi kelangsungan sesuatu usaha suci keagamaan. Sering pula ketetapan itu berarti dibebaskannya suatu desa dari pajak dan kewajiban-kewajiban lain terhadap pemerintah, dengan tujuan agar penduduknya menjadi penanggungjawab terhadap kelangsungan usaha suci sang raja. Desa demikian menjadi "desa perdikan".

Sayang sekali, bahwa usaha suci seorang raja itu biasanya tidak jelas apa jenisnya dan bagaimana ujudnya. Dapat diduga, memang, bahwa usaha itu adalah didirikannya sesuatu bangunan suci. Namun, apa yang justru kita sangat ingin ketahui tetap juga merupakan tandatanya.

Ada juga sejumlah prasasti, yang oleh karena sesuatu hal dapat diterima memuat petunjuk yang kita harapkan tadi, yaitu prasasti-prasasti yang dapat kita hubungkan dengan sesuatu candi, baik karena tempat penemuannya maupun karena isinya.

Untuk sampai kepada penilaian yang setepatnya, perlu kiranya prasasti-prasasti demikian itu kita tinjau satu demi satu, dengan catatan: tanpa mencoba untuk mengusahakan pembacaan ataupun terjemahan baru, dan hanya mengusahakan tafsiran yang lebih tepat sejauh hal ini diperlukan.

Berurut menurutkan angkatahunnya (bilamana ada, juga bilamana hubungan dua prasasti atau lebih tidak menghendaki urutan yang lain) maka mula pertama perhatian kita tertuju kepada prasasti Canggal dari tahun 732 A.D. Prasasti ini ditemukan di halaman Candi Gunung Wukir di desa Canggal daerah Muntilan. Kenyataan ini saja sudah menimbulkan dugaan, bahwa tentunya antara prasasti dan candi itu ada hubungannya. Lebih-lebih lagi oleh karena isi prasasti itu berkenaan dengan didirikannya sebuah lingga di atas bukit oleh raja Sanjaya, sedangkan candinya sendiri bersifat agama Siwa.

Menurut Bosch dalam ulasannya tentang prasasti Dinoyo (infra) usaha seorang raja untuk mendirikan lingga itu erat bertalian dengan penggabungan 4 unsur: Çiwa -- lingga -- keluarga raja yang

memerintah -- dan brahmana terkemuka yang mendampingi raja. Sang raja adalah wakil Çiwa di dunia, dan sari kekuasaan dari kedudukannya sebagai raja diwujudkan sebagai lambang dalam bentuk lingga, sedangkan sang brahmana adalah perantaranya yang langsung menerima lingga asal dari Çiwa dan meneruskannya kepada pendiri keluarga raja (wangçakara atau cakal-bakal kerajaan) sebagai palladium (kuil pelindung kerajaan). Pendapat Bosch ini, yang didasarkan atas sumber-sumber dari Kamboja dan yang sudah kita jumpai berkenaan dengan usaha-usaha Jayawarman II, menimbulkan pertanyaan tidak mungkinkah Candi Gunung Wukir itu dimaksudkan sebagai candi dewarāja pula?

Soal kedua yang timbul dari isi prasasti Canggal itu adalah keterangan bahwa: "di sana (di pulau Yawa) ada sebuah kuil yang sangat suci lagi mengagumkan, yang diperuntukkan bagi Çiwa demi keselamatan dunia, yang didirikan di daerah **naknur** Kuñjarakuñja dan yang dilingkungi oleh sungai Gangga dan sungai-sungai suci lainnya" (Kern, 1917, VII: 122; Nilakanta Sastri, 1949: 119).

Menurut Kern, kuil itu adalah kuil yang dipindahkan dari Kuñjarakuñja, dan karena itu asal raja Sañjaya adalah Kuñjaradari di India Selatan. Krom berpendapat bahwa perkataan "iwa" dalam kalimat yang bersangkutan menjadi petunjuk bahwa "pemindahan kuil" itu bukanlah berarti pemindahan yang sebenarnya melainkan sekedar perumpamaan saja "seolah-olah" hal itu terjadi. Maka yang ada di Jawa itu adalah sebuah kuil yang serupa benar dengan yang ada di India (lihat Krom, 1931: 123 - 125).

Mengenai Kuñjarajuñja ini Stutterheim berhasil menjelaskan adanya persamaan topografi antara daerah Kedu (dengan sungai-sungainya Progo dan Elo) dan daerah "Hindustan" (dengan sungai-sungainya Ganggā dan Yamunā), sehingga ia berkesimpulan bahwa Kuñjarakuñjadeça adalah daerah Muntilan di Kedu (Stutterheim, 1939a: 73 - 84). Dengan demikian maka sama sekali tidak ada soal pemindahan kuil, biar hanya seolah-olah saja, dari India ke Indonesia.

Teori Stutterheim yang sangat masuk akal itu ternyata mendapat sambutan baik dan sokongan sepenuhnya dari Vogel (1939: 153 - 154). Poerbatjaraka yang juga sependapat dengan Stutterheim, bahkan melangkah lebih jauh lagi dengan memberikan tafsiran atas dasar pengertian kata-katanya, sebagai berikut: Kuñjara berarti "gajah", sedangkan kuñjadeça berarti "daerah hutan"; kata lain untuk gajah (dalam bahasa Jawa) adalah "liman", dan hutan bahasa Jawanya adalah "alas". Maka kuñjarakuñjadeça tidaklah lain artinya daripada "daerah alas liman" atau: daerah "Sleman" sekarang dekat Muntilan (Poerbatjaraka, 1952: 57 sqq.). Sayang bahwa "kératabasa" ini sukar dapat diterima, sehingga menimbulkan sanggahan-sanggahan keras (Damais, 1957: 628 - 632).

Demikianlah maka dari prasasti Canggal itu kita tidak hanya dapat mengetahui tentang didirikannya sebuah lingga oleh raja Sañjaya di sebuah bukit di daerah Sleman-Muntilan, tetapi juga bahwa di daerah itu ada bangunan sucinya untuk Çiwa. Maka tidaklah berarti mencari-cari kalau kita menarik kesimpulan bahwa Sañjaya mendirikan Candi Gunung Wukir.

Kesimpulan lebih lanjut berkenaan dengan makna serta fungsi andi ialah bahwa candi yang didirikan itu sama sekali tidak ada angkut- pautnya dengan penanaman abu jenazah. Atau, kalau pernyaaan ini terlalu jauh penafsirannya dari kata-kata yang tersurat, aka yang dapat kita katakan ialah bahwa kita tidak diberi peluang edikitpun untuk berfikir ke arah penanaman abu jenazah, ketika anjaya mendirikan bangunan tempat bernaung sang lingga itu.

Demikian pula halnya dengan apa yang dapat kita teliti pada rasasti yang kini mendapat gilirannya untuk dibicarakan, yaitu rasasti Dinoyo dari tahun 760 A.D. Prasasti ini ditemukan sebagian-sebagian, dan karena itu penerbitannya dilakukan sampai tiga kali oleh Bosch (cf. juga Casparis, 1941: 499 - 513). Secara ringkas, prasasti itu mula-mula menyatakan bahwa dahulu ada seorang raja yang bijaksana lagi berkuasa, bernama Dewasingha; di bawah naungannya maka api Putikeçwara memancarkan sinarnya menerangi kelilingnya. Anaknya, raja Gajayana, menerbitkan prasasti tersebut untuk memperingati didirikannya sebuah kuil indah untuk Sang Resi Agung (maharṣibhawana) dengan sebutan Walahājiridhyah, dan diresmikannya arca Agastya yang baru, terbuat dari batu hitam yang indah, sebagai ganti dari arca yang lama yang terbuat dari kayu cendana dan sudah lapuk sama sekali. Pada kesempatan ini sang raja menghibahkan tanah, lembu, budak, perlengkapan saji, mengadakan pelbagai upacara ("brandoffers en wasschingen") untuk menghormat Sang Resi, dan menghadiahkan pula bangunan untuk keperluan kerja para brahmana dan perumahan untuk menampung para tamu, berikut pula persediaan makanan dan tempat tidur beserta pakaian.

Dari prasasti Dinoyo itu yang menjadi persoalan besar adalah apa sebenarnya yang dimaksud dengan Putikeçwara itu. Menurutkan kebiasaan di Kamboja maka Bosch cenderung untuk menghubungkan didirikannya sebuah lingga itu dengan dikukuhkannya kedudukan sang raja, dengan cara: lingga itu diberi nama yang terdiri atas nama raja ditambah dengan akhiran -- īcwara. Meskipun Putikeçwara adalah Çiwa yang menjelma dalam sang lingga, dan yang merupakan "de vurige essentie van het koningschap, de luisterrijke emanatie van's vorsten macht, wijsheid en rijkdom" (Bosch, 1924: 272 - 273) perkataan "Pūtika" tidak ada kita jumpai sebagai nama rajanya.

De Casparis berpendapat bahwa Pūtikeçwara bukannya bersinar karena naungan sang raja Dewasingha, melainkan bahwa kerajaan Dewasingha makmur karena disucikan oleh Pūtikeçwara. Jadi soalnya dibalik sama sekali. Dan memang, lebih masuk akallah kalau "De lingga beschermt veeleer den vorst dan de vorst de lingga" (Casparis, 1941: 503).

Bagaimana juga, yang penting untuk kita ialah bahwa -- seperti telah kita kemukakan berkenaan dengan prasasti Canggal -- memang ada hubungan yang erat antara sang raja dengan kedudukannya dan Dewa Çiwa dengan lingganya.

Satu persoalan yang sukar dipecahkan ialah apakah prasasti Dinoyo itu berkenaan dengan Candi Badut ataukah, misalnya, dengan Candi Besuki, yang kedua-duanya tidak jauh dari Dinoyo letaknya, sama-sama bersifat agama Siwa dan sama-sama pula arsitekturnya sesuai dengan angkatahun prasastinya (cf. Krom, 1931: 149, 160 sq.).

Satu lagi persoalan yang sama tetapi rasanya tidak perlu kita ungkapkan di sini, apalagi dikemukakan setiap kali kita meninjau prasasti atau keterangan lain nanti, ialah masalah yang berhubungan dengan penanaman abu jenazah. Hal ini hanya akan kita sertakan dalam uraian, bilamana memang disebutkan atau ada petunjuknya yang nyata dalam bahan yang kita hadapi itu.

Menyusullah sekarang prasasti Ligor (A) dari tahun 775 A.D. (Nilakanta Sastri, 1949: 120 - 121; juga Krom, 1931: 131). Penerbitan prasasti ini antara lain adalah untuk memperingati didirikannya tiga buah bangunan suci dari batu bata, yang masing-masing diperuntukkan bagi persemayaman Padmapāṇi, Çākyamuni dan Vajrapāṇi, dan yang sebagai keseluruhan menjadi persembahan terhadap para Jina terbaik di sepuluh penjuru angkasa. Selanjutnya didirikan juga tiga buah stūpa oleh Jayanta atas perintah sang raja, sedangkan setelah Jayanta ini meninggal maka muridnya menambahkan lagi dua buah caitya.

Prasasti Kalasan dari tahun 778 A.D. adalah prasasti pertama yang tanpa ragu dapat dihubungkan dengan sesuatu candi, ialah Candi Kalasan di Kalasan dekat Jogjakarta. Hanya saja, oleh karena ternyata, bahwa Candi Kalasan yang sekarang masih tegak itu adalah bangunan yang ketiga (lihat OV, 1940: 20 - 21), maka tentunya prasasti tadi berkenaan dengan bangunannya yang pertama. Dari segi arsitektur hal ini memang yang paling masuk akal, oleh karena suatu ciri yang sangat menarik dari candi-candi yang tertua ialah bahwa kakinya rata saja tanpa ukiran atau hiasan sedikitpun pada batu-

batunya, seperti juga halnya pada Candi Gunung Wukir dan Candi Badut (Soekmono, 1965a: 41; cf. juga Vogler, 1952: 313 - 346).

Adapun yang menjadi inti dari prasasti Kalasan itu ialah diperingatinya jasa raja Panangkaran untuk membangun kuil bagi Dewi Tārā (Tārābhawana), membuat patungnya sekali dari sang Dewi untuk ditakhtakan dalam kuil itu, dan mendirikan tempattinggal untuk para pendeta. Untuk keperluan itu maka desa Kālasa dihibahkan sang raja kepada sanggha.

Menarik perhatian ialah bahwa pada akhir prasasti itu seluruh gugusan bangunan (kuil dan asramanya) disebut "vihāra", suatu perkataan yang biasanya hanya dikenakan kepada apa yang kita sebut dalam bahasa Indonesia asrama atau juga biara[x)].

Sebutan "wihāra" untuk suatu wakaf kita jumpai juga dalam sebuah prasasti yang lain lagi yang berasal dari daerah batur pendopo di Ratuboko Timur (Casparis, 1950: 11 - 24). Batunya sendiri sudah hancur entah menjadi berapa potong, tetapi De Casparis berhasil mempersatukan 5 buah (kini di Museum Pusat, Jakarta) dengan keterangan : "De vijf fragmenten vormen tezamen een aanzienlijk gedeelte van een oorkonde, waarvan echter nog meer dan de helft ontbreekt".

---

x). Menurut Percy Brown dalam "Indian Architecture" memang benar bahwa ".....the monastery proper, an arrangement of appartments for the accomodation of the monks, (is) known as a vihara"(hal. 20). Cf. juga J.G. de Casparis, 1950: 20, yang menyatakan bahwa "In een aantal systemen wordt het Pad van de Bodhisattwa behalve in bhūmi's tevens in vihāra's ingedeeld, die grotendeels met de bhūmi's parallel lopen. In dat geval zouden met de aanduiding vihāra speciaal die stichtingen zijn aangeduid, die op een bepaalde "Station" van het Pad betrekking hebben".

Berdasarkan jenis huruf-hurufnya dan banyaknya persamaan kata-kata serta istilah dengan prasasti Kalasan, De Casparis berpendapat bahwa prasasti Ratuboko yang tidak berangkatahun itu mungkin sekali berasal dari masa (tahun?) yang bersamaan dengan prasasti Kalasan. Mungkin sekali kedua piagam itu bahkan dipahat/ditulis oleh satu orang (Casparis, 1950: 14, 15 catatan 2; juga Bosch, 1928: 6).

Prasasti yang kita hadapi ini ditujukan kepada Awalokiteçwara, yang dipuja sebagai pelindung terhadap "akar-akar kejahatan" (duḥkhamūla) dan sebagai penyelamat dari "jaring-jaring noda" (kleçajala). Di antara para bodhisattwa yang tak terhitung jumlahnya dalam aliran Mahāyana itu, Awalokiteçwara dan Manyuçrī-lah yang paling menonjol. Yang pertama itu adalah bodhisattwa yang secara sukarela melepaskan diri dari kemungkinannya untuk menjadi Buddha. Ia memilih jalan untuk menjadi Penyelamat ummat manusia, yang membebaskan orang-orang berdosa dari neraka, dan juga menjadi Penolong manusia yang berusaha mencapai mokṣa.

Sangat penting dari segi keagamaan, tetapi banyak soal-soalnya yang timbul, adalah prasasti berikutnya, yaitu prasasti Kelurak dari tahun 782 A.D. Meskipun permukaan batunya sudah sangat usang, sehingga banyak kata-katanya yang sukar benar dibaca -- bahkan banyak juga bagian-bagian kalimatnya yang sudah hapus sama sekali -- Bosch berhasil juga untuk mencungkil begian-bagian yang penting dari isinya (Bosch, 1928: 1 - 24; lihat juga Krom, 1931: 137). Pada pokoknya prasasti ini mengagungkan Triratna dan memperingati didirikannya arca Mañjuçrī. Benar-benar menarik perhatian ialah adanya

disebutkan bahwa tersembunyi di dalam diri Mañjuçrī itu berada Buddha, Dharma dan Sanggha, sedangkan Mañjuçrī itu adalah Brahmā, Wiṣṇu dan Maheçwara sekaligus.

Didirikannya sebuah arca Mañjuçrī sudah barang tentu berarti dibangunnya sebuah kuil untuknya, tetapi rupanya tidak ini saja yang diusahakan. Berhubung dengan keterangan-keterangan mengenai diri Mañjuçrī itu Bosch berpendapat bahwa peresmian arca tersebut disusul oleh: pembuatan arca-arca lain yang termasuk dalam Triratna, pembangunan Candi Lumbung untuk persemayaman Triratna itu, pembangunan Candi Sewu untuk Wajradhātu, dan akhirnya pembangunan gugusan Candi Loro Jonggrang untuk dewa-dewa Trimūrti.

Lebih lanjut Bosch menyatakan, bahwa dianggapnya Triratna dan Trimūrti itu sebagai manifestasi Mañjuçrī menjadi petunjuk bahwa yang dibangun menurut prasasti Kelurak itu adalah sebuah maṇḍala yang bersifat Tantris. Pott bahkan lebih jauh lagi memberikan interpretasinya, dengan menyimpulkan bahwa sehubungan dengan sistim-sistim Yoga maka gugusan Loro Jonggrang dan gugusan Candi Sewu merupakan satu kesatuan, dalam mana Loro Jonggrang menjadi "tingkat bawah" (Pott, 1945: 133 sqq.; cf. juga sanggahan De Casparis, 1950: 145 sq.).

Sampai berapa jauh teori-teori di atas itu dapat diterima tidak menjadi bahan pembahasan dalam telaah ini. Hanya saja perlu diingatkan, bahwa dalam tahun 1960 ditemukanlah sebuah prasasti batu di bagian Barat gugusan Candi Sewu, yang menyebutkan diperluas atau diperbesarnya (? istilahnya: mawṛddhi) bangunan suci "Mañjuçrīgṛha" dalam tahun 792 A.D. Sayang bahwa oleh karena beberapa

kesulitan yang belum dapat teratasi prasasti itu sampai hari ini belum juga dapat diterbitkan. Namun demikian, pertanyaan yang segera timbul ialah: apakah Mañjuçrīgṛha itu sebutan aslinya bagi Caṇḍi Sewu? Kalau jawabnya "ya", apakah hubungannya dengan didirikannya arca Mañjuçrī menurut prasasti Kelurak, atau: dapatkah disimpulkan, bahwa prasasti Kelurak itu bukannya berkenaan dengan Candi Lumbung (seperti pendapat Bosch) melainkan berkenaan dengan pembangunan Candi Sewu? (cf. Soekmono, 1965a: 42).

Banyak lagilah soal yang dapat kita cukil dari prasasti itu, tetapi sebelum ada penelitian yang cukup mendalam yang "memaksakan" penerbitannya, maka belum dapatlah kita bayangkan bagaimana kiranya pemecahannya. Maka tidak mengherankanlah, bahwa dalam penerbitannya yang bersifat sementara dan yang lebih-lebih dimaksudkan sebagai pemberitahuan akan adanya "Temuan Benda-benda Purbakala" (Berita MIPI, V, 1961; Damais, 1963: 580 - 581) lebih banyak kita dapati pertanyaan-pertanyaan daripada pembahasan, betapa singkatnya juga.

Dari daerah Prambanan kita selanjutnya dibawa ke daerah Temanggung oleh prasasti Karangtengah yang berangkatahun 824 A.D. (Casparis, 1950: 24 - 50). Prasasti batu ini panjang sekali, dan terdiri atas 2 bagian: bagian pertama terdiri atas 15 bait dalam 24 baris yang tersusun dalam bahasa Sanskerta, dan bagian kedua terdiri atas lebih dari 27 baris (dengan catatan bahwa baris terakhirnya belum berupa penutup, oleh karena lanjutannya telah hilang bersama batunya yang patah di bagian bawah) dalam bahasa Jawa-Kuno.

Bagian yang berbahasa Sanskerta mengungkapkan nama seorang raja, Samaratungga, dan anak putrinya yang bernama Prāmodawardhanī. Putri ini banyak dipuji, dan berjasa untuk mendirikan sebuah candi agama Buda ("Jinālaya"). Haribulan dan angkatahunnya (824 A.D.) berhubungan erat dengan didirikannya sebuah arca (mungkin sekali dari perunggu, karena dikatakan bersinar seperti bagian dari bulan) yang mewujudkan "Çrī Ghananātha" dalam sebuah kuil yang sesuai, dengan disertai oleh para bangsawan. Selanjutnya dicantumkan harapan agar ia yang telah berjasa mendirikan candi agama Buda (Jinamandira) dengan sebutan "Çrimad Venuvana" (Hutan Bambu yang mulia) mendapatkan pahala mencapai ke-Sugata-an yang ke-sepuluh, yaitu menjadi Buddha. Penutupnya berupa seruan agar para keturunan menyelamatkan kelangsungan bangunan suci itu.

Bagian yang berbahasa Jawa Kuno, yang angkatahunnya sama (824 A.D.) berisi penetapan hibah dari Rakarayān Patapān Pu Palar laki-laki dan Pu Palar perempuan, berupa sejumlah sawah sīma, guna kelangsungan bangunan-bangunan suci tadi, dengan disertai perincian tanah-tanah itu dan daftar dari para saksi serta hadiah-hadiah bagi para saksi itu. Sayang bahwa penutupnya tidak ada (sudah hilang), sehingga kata-kata terakhirnya yang berupa perintah Rakai Patapān tidak dapat kita ketahui.

Menurut analisa De Casparis, agama Buda Mahāyāna dengan ajaran-ajaran dan filsafatnya sebagaimana nyata dari prasasti Karangtengah (dan juga prasasti-prasasti lainnya yang dibahas dalam telaahnyá itu) sudah disatupadukan dengan alam pikiran Indonesia,

sehingga banyak hal yang menurut kata-katanya bersifat agama Buda sepenuhnya sekaligus mempunyai pengertian lain yang khas Indonesia (terutama sekali bertalian dengan pemujaan nenek-moyang). "Voorouderverering en vorstelijke bijzetting hangen ten nauwste samen. Het verwondert ons dan ook niet, dat in de inscriptie van Karangteṅah ook een vorstelijke bijzetting beschreven wordt, al ligt deze beteekenis wederom in de Mahāyāna verzen verborgen", demikian De Casparis berkenaan dengan tafsiran bait 11 dari bagian prasasti yang berbahasa Sanskerta (Casparis, 1950: 139). Dalam rangka ini ia menarik kesimpulan, bahwa maksud dari didirikannya arca Çri Ghananātha dalam mandira yang sesuai itu sebenarnya tidak lain daripada dipatungkannya raja Indra yang telah wafat dan dimakamkannya abu jenazahnya dalam candi yang diperuntukkan khusus baginya (Ghananātha = Raja awan = Indra).

Raja Indra adalah raja Çailendra yang menerbitkan prasasti Kelurak dalam tahun 782. Kalau pematungannya itu dilakukan 12 tahun setelah sang raja wafat dan dibakar jenazahnya, sesuai dengan ketentuan upacara çraddhā, sehingga raja Indra itu mangkat dalam tahun 812 A.D. (12 tahun sebelum 824 A.D.), kiranya memang masuk akal karena sang raja itu paling sedikit sudah memerintah selama 30 tahun. Lagi pula, penggunaan gelar "Çrī" untuk nama dewa bukanlah hal yang lazim, sedangkan perkataan "nātha" tentunya bukan tidak disengaja untuk memperjelas bahwa patung itu memang menggambarkan seorang raja. Pun perkataan "bhūbhṛt" (= raja, tapi juga = gunung; permainan kata untuk "Çailendra"?) dalam bait 12 berkenaan dengan patung tadi, dan jasanya mendirikan Candi Wenuwana sewaktu

beliau masih hidup (bait 13) merupakan petunjuk yang nyata.

Dengan demikian maka dalam prasasti Karangtengah itu ada 4 orang yang tersangkut, yaitu: raja Samaratungga yang menerbitkan prasasti; anaknya yang bernama Prāmodawardhanī dan yang membangun Jinālaya; Indra yang menjadi raja sebelum Samaratungga (mungkin sekali ayahnya) dan yang membangun Jinamandira Venuvana dan yang juga dipatungkan dalam sebuah mandira; dan Rakarayān Patapān Pu Palar yang menghibahkan tanah.

Ikhtisar ini memberi kesan bahwa sekaligus ada 3 buah candi yang didirikan: Jinālaya, mandira untuk Indra, dan Jinamandira Venuvana. Hasil penelitian De Casparis menjelaskan bahwa Jinālaya yang dibangun oleh Prāmodawardhanī adalah candi tempat "dimakamkannya" raja Indra dan tempat didirikannya patung Çrī Ghananātha. Maka, meskipun menurut pengertiannya Jinālaya dan Jinamandira sama saja, penambahan sebutan Venuvana kepada candi yang kedua menjadi petunjuk akan adanya dua bangunan yang berlainan.

Namun demikian, jumlah 3 bangunan dapat juga dipertahankan, oleh karena De Casparis berhasil mencungkil bangunan yang lain lagi, yang secara samar-samar disebutkan dalam hubungannya dengan keterangan-keterangan tentang raja Samaratungga. Bangunan ini adalah Candi Borobudur, satu-satunya bangunan yang bertingkat 10 dan karenanya sesuai benar dengan adanya 10 tingkatan Bodhisattwa yang harus dilalui untuk menjadi Buddha.

Untuk dapat memahami teori De Casparis berkenaan dengan Candi Borobudur ini, pula berkenaan dengan identifikasi Jinālaya dan Venuvana tadi, mau tidak mau kita harus mengikuti telaah dan analisa

De Casparis, yang menjadi isi keseluruhan dari buku Prasasti Indonesia I. Hanya saja, oleh karena maksud kita terbatas kepada soal bahan-bahan dari prasasti yang langsung berhubungan dengan pembangunan sesuatu candi, maka hal itu dapat kita ringkas sesingkat mungkin.

Dengan mengesampingkan dulu (untuk sementara) bahan-bahan lain yang dapat diambil dari prasasti Karangtengah, baiklah kita tinjau sekarang dua buah prasasti lain, yaitu prasasti Gandasuli dan prasasti Çrī Kahulunnan.

Prasasti Gandasuli, yang bersifat agama Siwa dan berangkatahun 832 A.D. itu (Casparis, 1950: 50 - 73), dipahatkan pada sebuah batu besar di desa Gandasuli di daerah Parakan (Temanggung). Yang menarik perhatian secara khusus ialah bahwa prasasti itu diterbitkan oleh Dang Karayan Partapān Busu Plār beserta isterinya yang bernama Busu Plār juga. Nama ini serupa benar dengan Rakarayan Patapān Pu Palar dari prasasti Karangtengah, yang dalam penghibahan tanah didampingi pula oleh isterinya bernama Pu Palar. Maka tidak perlulah diragukan kiranya, bahwa kedua nama itu adalah nama dari satu orang saja.

Prasasti Gandasuli itu memperingati didirikannya sebuah patung dari sang raja (istilahnya: hyang haji) di sebuah prasāda yang disebut Sang Hyang Wintang di Tanah Bunga. Untuk kelangsungan bangunan suci ini dihibahkanlah sejumlah besar tanah dengan disaksikan oleh sejumlah pejabat.

Patung apa yang didirikan tidak disebutkan, tetapi mengingat bahwa prasasti itu dimulai dengan pujian terhadap Çiwa maka

mungkin sekali patungnya Çiwa pula (atau lingga sebagai wakilnya). Adapun letaknya di Tanah Bunga menjadi soal yang sukar dicari pemecahannya. Hanya saja, oleh karena beberapa puluh meter dari batu prasasti itu ditemukan sisa-sisa sebuah candi dalam tahun 1956[x], maka tidak mustahil bahwa prasasti itu bertalian dengan pembangunan candi tersebut. Candi temuan baru ini, seperti lazimnya, tidak diketahui namanya, dan karena itu menurut desanya diberi nama Candi Gandasuli.

Mengenai Dang Karayān Partapān Pu Plār ini, De Casparis berpendapat bahwa tokoh ini adalah seorang raja, bahkan seorang raja yang dengan mendirikan patung Çiwa atau lingga itu memproklamirkan diri sebagai raja merdeka yang menguasai seluruh Jawa Tengah. Raja ini adalah Rakai Garung dari Sañjayawangça, yang menegakkan kembali kekuasaan keluarga raja ini dan menghapus kekuasaan Çailendrawangça (Casparis, 1950: 122 - 126; 131 - 133).

Sebagaimana kita ketahui Pu Palār itu kita jumpai dalam prasasti Karangtengah bersama dengan raja Samaratungga dan putri Prāmodawardhanī. De Casparis berhasil meyakinkan bahwa putri ini adalah yang kemudian disebut Çrī Kahulunnan dan menjadi permaisuri Rakai Pikatan. Dengan lain perkataan, raja Çailendra Samaratungga yang tidak mempunyai anak dan pengganti laki-laki, berbesan dengan raja Sañjayawangça Rakai Garung, dengan mengawinkan Prāmodawardhanī dengan Rakai Pikatan. Maka bersatulah kedua keluarga raja itu. Namun demikian, sang raja Rakai Pikatan tetap memeluk agama Hindu,

---

x) Sayang bahwa penggalian tidak dapat diselesaikan, karena tertumbuk kepada kuburan, sedangkan rakyat setempat keberatan kuburan itu dibongkar.

sedangkan sang permaisuri tetap beragama Buda. Hanya saja, dalam pembangunan-pembangunan candi mereka bekerjasama sebagaimana nampak dari pertulisan-pertulisan di Candi Plaosan Lor.

Kebebasan Çrī Kahulunnan untuk meneruskan usaha-usaha sucinya sesuai dengan agama yang dianutnya terbukti dari adanya dua buah prasasti yang ia terbitkan, yang mungkin sekali bersamaan isinya. Prasasti yang pertama hanya terdiri atas 8 baris, sedangkan kalimatnya belum selesai (Casparis, 1950: 73 - 78). Ke- 8 baris itu ternyata sama bunyinya dengan permulaan prasasti yang kedua, yaitu prasasti yang untuk sebagian besar masih dalam keadaan cukup baik (Casparis, 1950: 79 - 95).

Kedua prasasti itu tidak diketahui asalnya, kecuali bahwa tadinya tersimpan di Magelang sampai lama, dan kemudian dibawa ke Museum Pusat di Jakarta (masing-masing dengan No. D.107 dan D.39). Kedua-duanya menyebutkan, bahwa tahun 842 A.D. adalah "tatkāla çri kahulunnan manusuk wanwa i tru tpussan watak kahulunnan sīmā ning kamūlān i bhūmi sambhāra" (terjemahan De Casparis: op dat tijdstip wijdde Hare Majesteit de Koningin de desa Těru i Těpusan, ressorterende onder de Koningin, in tot vrijgebied van de Kamūlān Bhūmisambhāra). Menarik perhatian ialah bahwa "kahulunnan" dengan "çri" di depannya adalah Sang Permaisuri, sedangkan "kahulunnan" yang diawali oleh "watak" adalah nama wilayah atau daerah (Casparis, 1950: 83 sqq.).

Isi dari prasasti (yang kedua) selanjutnya ialah daftar dari tanah-tanah yang dihibahkan dan para saksi yang hadir, sedangkan penutupnya berupa kutukan terhadap para pelanggar ketentuan-keten-

tuan yang telah ditetapkan. Dengan demikian maka banyak benar persamaannya dengan isi prasasti Karangtengah.

Yang terpenting dari kedua prasasti Çrī Kahulunnan itu adalah disebutnya suatu "sīmā ning kamūlān i Bhūmisambhāra". Melalui analisa yang sangat mendalam lagi meluas, baik berkenaan dengan makna serta pengertian yang tersimpul dalam ajaran-ajaran dan filsafat agama Buda Mahāyāna, maupun berkenaan dengan identifikasi dan lokalisasi dari desa-desa yang disebutkan, sebagaimana tercantum dalam prasasti Çrī Kahulunnan dan beberapa prasasti lain, De Casparis menarik kesimpulan bahwa kamūlān i Bhūmisambhara adalah Candi Borobudur.

Adapun yang dilakukan oleh Çrī Kahulunnan itu bukannya membangun Borobudur, melainkan menghibahkan tanah miliknya untuk kepentingan dan kelangsungan bangunan itu. Maka dalam tahun 842 A.D. itu Borobudur sudah ada.

Sebagaimana telah disinggung di muka, pembangunan candi ini menurut De Casparis merupakan jasa dari raja Samaratungga, sebagaimana dapat disimpulkan dari kalimat-kalimat yang menyertai namanya dalam prasasti Karangtengah. Harapan dalam bait 13, semoga ia melalui jasanya untuk membangun Jinamandira Venuvana "het tienvoudige Sugata-schap deelachtig worden" (dengan lain perkataan: menjadi Buddha, hal mana hanya dapat dicapai melalui 10 tingkatan Bodhisattwa), menjadi petunjuk bahwa sukarlah dibayangkan "dat een dergelijke, duidelijke zinspeling op het in de Barabudur gesymboliseerde systeem gebruikt zou zijn, indien het heiligdom zelf niet in de inscriptie was ter sprake gekomen" (Casparis, 1950: 176).

Dan tempat disebutkannya bangunan itu adalah dalam bagian pertama dari bait 8, yang -- meskipun sebagian besar dari suku-suku katanya sudah hilang -- dapat dilengkapkan oleh De Casparis atas dasar gurulagu (metrum) dan pilihan kata-kata yang tepat. Adapun perkataan yang "menyembunyikan" sebutan Borobudur itu adalah "daçavidham". Perkataan ini merupakan sasaran dari suatu perbuatan yang pelakunya adalah sang raja, sedangkan bangunan yang "berganda atau bertingkat sepuluh" tidak ada lain kecuali Borobudur itulah.

Oleh De Casparis dapat diyakinkan, bahwa kata-kata "kamūlān i bhūmisambhara" dalam prasasti Çrī Kahulunnan tidak berarti kamūlān di Bhūmisambhāra melainkan Kamūlān Bhūmisambhāra, sehingga Bhūmisambhāra adalah nama dari Kamūlān itu. Selanjutnya, perkataan "bhūmisambhāra" yang arti sebenarnya adalah: timbunan tanah atau bukit, dapat juga dipakai untuk menyebutkan suatu bangunan yang bertingkat-tingkat, karena sebagai istilah dalam seni bangunan bhūmi itu berarti tingkat(an). Tambahan lagi, perkataan itu merupakan katamajemuk yang lazim dalam agama Buda Mahāyāna untuk menjelaskan adanya tingkatan-tingkatan yang harus dilalui seorang Bodhisattwa untuk akhirnya mencapai tingkat ke-Buddha-an. Istilah tehnisnya adalah "daçabhūmisambhāra" (=himpunan sepuluh tingkatan).

Demikianlah maka dari pelbagai segi dapat disimpulkan bahwa Kamūlān Bhūmisambhāra adalah Candi Borobudur sekarang x).

---

x) Uraian De Casparis tentang adanya 10 orang raja Çailendra, yang masing-masing dianggap sebagai Bodhisattwa yang menduduki atau dilambangkan dengan tingkatan-tingkatan Borobudur, sengaja tidak kita bicarakan, oleh karena hal itu lebih-lebih terletak dalam bidang sejarah dan akan membawa kita terlalu jauh dari maksud

Sekarang kita harus kembali lagi kepada prasasti Karangtengah untuk mengetahui dua candi lainnya yang masing-masing dibangun oleh Prāmodawardhanī dan oleh raja Indra. Sebagaimana sudah dikemukakan, Jinālaya yang merupakan jasa Prāmodawardhanī adalah tempat dicandikannya raja Indra dalam bentuk arca Çri Ghananātha. Mengingat bahwa bangunan ini disebutkan dalam satu bait dengan Borobudur, pula bahwa dari raja Indra itu diharapkan agar ia dapat mencapai tingkat ke-Buddha-an, maka bangunan itu harus erat sekali berhubungan dan terletak berdekatan dengan Borobudur. Kesimpulan De Casparis ialah bahwa Jinālaya jasa Prāmodawardhanī adalah Candi Pawon. Hal ini ia perkuat lagi dengan penafsiran perkataan "pawon" yang berarti "dapur" dan menjadi tempat abu, dan nama desanya "Bajranalan" yang berarti "wajra yang menyala-nyala". Interpretasi terakhir ini bahkan dianggapnya menjadi petunjuk, bahwa patungnya berupa Bodhisattwa yang memegang wajra (Wajradhāra).

Mengenai candi yang ketiga, dalam prasasti Karangtengah ada disebutkan suatu jasa (puṇya) yang diperoleh raja Indra sehubungan dengan didirikannya "Jinamandira çrīmād Veṇuvana". Maka jelas, bahwa bangunan ini lebih tua dari Borobudur dan Pawon, tetapi erat bertalian dengan kedua candi itu, Nama Venuvana mengingatkan kita kepada tempat di mana sang Buddha mulai menyiarkan dharmanya, dan karena itu patung utama dari candi itu tentunya berupa arca Buddha yang kedua tangannya bersikap dharmacakramudrā, sehingga kesimpulan De Casparis ialah bahwa bangunan yang dimaksud adalah Candi Mendut. Adanya lukisan roda dharma di antara dua ekor kijang, yang dipahatkan di bawah kaki arca utama Candi Mendut, menjadi petunjuk pula

bahwa patung itu bukanlah Dhyāni-Buddha Wairocana (yang digambarkan dengan sikap tangan dharmacakramudrā pula) melainkan benar-benar Buddha Gautama di Taman Rusa. Hal ini menjadi penegas yang nyata, bahwa Candi Mendut itu memang mempunyai tempat dalam jalan menuju ke ke-Buddha-an, yaitu sebagai pangkal dari perjalanan yang jauh itu. Letaknya di sebelah Timur x) Candi Pawon sekaligus menggambarkan bahwa perjalanan (sambhāramārga) itu berlangsung dari Timur ke Barat; berpangkal pada Mendut, melalui harapan di Pawon, dan menuju ke puncak Borobudur setelah melewati tingkatan-tingkatannya.

Demikianlah maka ketiga bangunan: Mendut -- Pawon - Borobudur itu tidak saja saling berhubungan seerat-eratnya, melainkan merupakan satu kesatuan. Menurut agama Buda Mahāyāna kesatuan itu terletak dalam kenyataan bahwa "het complex een voorstelling geeft van het Mahāyānistische Pad in zijn geheel, dat behalve de tien Bodhisattwabhūmi's tevens de voorbereidende bhūmi's omvat", sedangkan jalan ini dapat dibagi menjadi lima bagian, yaitu (Casparis, 1950: 188 sqq.):

a) Sambhāramārga = Gotrabhūmi = Candi Mendut.

b) Prayogamārga = Adhimukticaryābhūmi = Candi Pawon.

c) Darçanamārga = Bodhisattwabhūmi I = kaki Borobudur yang "diselubungi kaki tambahan".

d) Bhāwanamārga = Bodhisattwabhūmi II - IX = tingkatan-tingkatan Borobudur antara kaki dan puncak.

e) Açaikṣamārga = Bodhisattwabhūmi X = puncak Borobudur.

---

x) Menurut De Casparis: "ten Westen van Pawon" (1950: 185). Tidak masuk akal kalau De Casparis tidak mengetahui letak yang sebenarnya. Salah cetakkah?

Oleh De Casparis dijelaskan untuk kesekian kalinya, bahwa ajaran dan filsafat agama Buda Mahāyāna itu merupakan "kulit" dari alam pikiran Indonesia yang intinya adalah pemujaan rokh nenek moyang. Maka kelima bagian yang dipaparkan di atas itu tidaklah lain maksudnya daripada penggambaran lima bagian dari kesatuan urutan raja-raja Çailendra:

a) Usaha raja Indra untuk mendapatkan punya = Candi Mendut.
b) "Makam" raja Indra, yang terletak di antara bangunan yang diusahakan nya dan bangunan yang tingkatan-tingkatannya mewakili raja-raja Çailendra yang mendahuluinya = Candi Pawon.
c) Kaki Borobudur, yang belum menjadi tempat (merupakan tingkatan Bodhisattwa) bagi raja Çailendra tetapi telah disediakan untuk raja Indra (dan karena itu "diselubungi" dengan kaki tambahan)[x].
d) Tingkatan II - IX dari Borobudur, yang melambangkan adanya 8 orang raja Çailendra yang mendahului raja Samaratungga.
e) Puncak Borobudur (tingkatan ke-X),yang diperuntukkan dan menjadi lambang bagi "cakal-bakal" (orang yang mula-mula mendirikan) Çailendrawangça.

Terhadap hasil usaha De Casparis, yang kita usahakan ringkasannya itu, banyak diajukan keberatan dan sanggahan, terutama berkenaan dengan identifikasi dan penafsiran makna ketiga candi itu (Damais, 1968: 297 - 423). Pembahasan-pembahasan itu tidak kita bicarakan karena akan membawa kita terlampau jauh -- bahkan menyim-

x). Soal maksud kaki tambahan ini, lih. terutama sekali Erp, 1929: 120 - 160; Stutterheim, 1929b dan 1933e; Soekmono 1970.

pang sama sekali — dari maksud telaah kita ini. Hanya satu hal perlu kita kemukakan, yaitu mengenai fungsi Candi Pawon sebagai "pemakaman" raja Indra. Sebagaimana telah kita kemukakan, penggunaan Candi Pawon sebagai tempat penyimpanan abu jenazah tidak dapat memperoleh sokongan dari bahan kongkrit manapun juga (Supra). Maka, terlepas dari penafsiran De Casparis untuk memasukkan candi tersebut dalam kerangka tritunggal Mendut - Pawon - Borobudur, tetaplah tidak dapat diterima bahwa Candi Pawon adalah bangunan pemakaman. Memang suatu kejanggalan dapat juga dicungkil dari usaha De Casparis tersebut, yaitu bahwa baik Mendut maupun Borobudur tidak ada hubungannya sama sekali dengan "pemakaman", sehingga dapat diajukan pertanyaan mengapa Pawon harus menjadi kekecualian?

Dengan Mendut - Pawon - Borobudur sampailah kita pada pertengahan abad ke-IX, yang membawa kita kembali ke daerah Prambanan. Sebuah prasasti, yang erat berhubungan dengan — mungkin sekali bahkan merupakan dokumen didirikannya — Candi Plaosan, adalah prasasti yang disusun dalam bahasa Sanskerta yang sempurna dan indah dengan menggunakan huruf pra-nāgari, dan didapatkan di antara runtuhan-runtuhan gugusan Candi Plaosan (Casparis, 1956:175-207). Meskipun tidak ada angkatahunnya, pun tidak ada nama rajanya, atas dasar beberapa macam alasan berhasillah De Casparis menempatkan prasasti itu dalam pertengahan abad ke IX.

Isi prasasti tersebut, sejauh dapat diungkapkan oleh De Casparis — sebagian dari batunya telah patah dan hilang, sedangkan huruf-hurufnya banyak yang sudah terlalu aus sehingga sudah "hilang" pula — berupa uraian tentang filsafat keagamaan menurut

agama Buda Mahāyāna. Namun demikian, banyaknya metafora yang digunakan ternyata membuka kemungkinan untuk memberi tafsiran mengenai arca yang menjadi objek pujaan utamanya (dan dengan demikian mengenai candinya pula).

Arca itu disebutkan bagaikan mega senja yang menurunkan hujan (dalam bentuk) ajaran-ajaran yang bertujuan untuk menyelamatkan umat. Mega yang nampaknya berwarna gelap pada waktu senja itu - menurut kata-katanya dalam prasasti dan menurut terjemahan De Casparis - adalah tidak lain daripada jubah sang bhiksu yang berwarna demikian.

Mengenai hujan tadi, akibat dari turunnya hujan maka menjadi sejuklah siapa-siapa yang sedang kepanasan. Perumpamaan demikian merupakan metafora yang terkenal dalam agama Buda untuk panasnya nafsu yang dapat disejukkan oleh ajaran-ajaran Dharmma. Hanya para Buddha dan juga para Bodhisattwa yang telah mencapai tingkatan kesempurnaan tertinggi sajalah yang dapat "menurunkan hujan" demikian. Oleh karenanya tokoh-tokoh itu disebut "Dharmamegha".

Menurut analisa De Casparis lebih lanjut, yang dimaksud dengan Dharmamegha di sini adalah Bodhisattwa, sedangkan arcanya di gambarkan bagaikan raja yang dilengkapi dengan segala macam perhiasan serta alat kerajaan yang masing-masing merupakan lambang sifat keunggulan yang diperoleh dalam perjalanannya menuju ke kesempurnaan mutlak. Dalam hal ini ada persamaan yang menarik dengan penobatan Bodhisattwa Maitreya di sorga Tuṣita menjadi raja, meskipun tidak dapat dengan begitu saja ditarik kesimpulan bahwa arca yang dimaksud itu adalah arca Maitreya.

Mengenai arcanya dijelaskan lebih lanjut bahwa patung itu secara gaib merupakan jatuhan (dari langit) ke dalam prāsāda sebagai akibat dari ikatannya dengan ke-4 Sugata. Keterangan demikian mungkin merupakan perumpamaan bahwa candinya sudah ada sebelum prasasti yang kita persoalkan ini diterbitkan oleh sang raja, sedangkan di dalam candi itu sudah ada pula arca-arcanya, yaitu: ke-4 Sugata tadi. Tambahan arca kepada yang sudah ada itu lebih lanjut memberi kesan bahwa prasasti kita ini dimaksudkan untuk memperingati diadakannya perubahan-perubahan (perluasan?) terhadap candi aslinya, yang diperuntukkan bagi kemuliaan Triratna.

Pernyataan sang pujangga, bahwa ia tidak sanggup menguraikan setepatnya akan keindahan arca dan candinya (bait 10), segera disusul oleh uraian-uraian tentang pelbagai hal dan adegan yang memberi kesan yang kuat bahwa maksudnya berkenaan dengan relief-relief yang menghiasi candinya. Hanya saja, adanya beberapa kali diceritakan tentang "kekuatan gaib" yang memancar dari Sang Buddha menimbulkan pertanyaan apakah dalam tiap adegan itu memang ada dipahatkan patung Sang Buddha. "This is possible, but not necessary at all", demikian De Casparis (1956: 190). Keterangannya ialah bahwa memang bisa juga ada terdapatkan arca Buddha dalam bilik candinya, sedangkan adegan-adegan yang diuraikan itu berupa relief pada dinding-dindingnya. Dalam hal ini maka tokoh-tokoh dari relief itu dihubungkan dengan arca tadi dan digambarkan dalam berbagai macam bentuk pemujaan. Adegan-adegan demikian memang terdapatkan pada dinding-dinding bilik samping dari kedua candi induk dari gugusan Plao-

san Lor, sehingga tempatnya itu "agrees with that we conjecturally concluded about the description in our text, but this is almost as far as the correspondence goes, unless a further comparison might reveal further points of agreement (Casparis, 1956: 190 note 60; lihat juga Casparis, 1958: 32 note 180).

Demikianlah maka menurut De Casparis prasasti yang kita bicarakan itu memang ada hubungannya dengan Candi Plaosan Lor, dengan catatan bahwa ada 3 taraf pembangunan:

1) suatu bangunan yang sudah ada, 2) didirikannya sebuah patung beserta pembangunan candi-candi baru dan pemahatan relief-relief, yang menjadi pokok dari prasastinya, dan 3)pembangunan dari candi-candi perwaranya (yang menurut pertulisan-pertulisan singkatnya mungkin berasal dari masa antara tahun 825 - 850 Masehi).

Tepat berangkatahun 850 A.D. adalah prasasti Candi Perot yang jumlahnya ada dua tetapi isinya -- bahkan boleh dikata seluruh kata-katanya juga -- sama saja (Casparis, 1956: 211 - 243). Tempat penemuannya dekat candi tersebut (di daerah Temanggung) sudah barang tentu menimbulkan pemikiran untuk menghubungkan prasasti-prasasti itu dengan candinya sendiri. Sayang bahwa intisari dari kedua prasasti itu hanyalah penyaksian upacara "manusuk sīma" di (desa) Tulang Air, sehingga tak berlebihanlah kalau dikatakan bahwa dari awal sampai akhir kita berhadapan dengan daftar pejabat-pejabat dan nama-nama saja. Adanya sebuah candi yang bersangkutan hanya dapat disimpulkan dari perkataan "prasāda", yang tercantum dalam baris 30 dan 34 dari prasastinya yang kedua (prasasti b menurut pembedaan yang dilakukan De Casparis; no. VI dalam OJO).

Sangat menarik perhatian ialah bahwa perkataan prasāda dalam baris 34 terdapatkan dalam kalimat "marhyang ing prasāda ing kabanyagān", yang oleh De Casparis diterjemahkan menjadi:"the priest(?) in the temple of the merchant guild" (Casparis, 1956: 230-231). Hal ini berarti bahwa pada pertengahan abad ke-IX itu sudah ada candi yang bersifat khusus dan menjadi junjungan dari suatu golongan tertentu saja.

Kembali lagi ke daerah Prambanan, maka kecuali prasasti yang memperingati didirikannya sebuah kuil untuk Awalokiteçwara tersebut di muka, di dataran tinggi Ratuboko ada pula ditemukan 3 buah prasasti lain lagi (prasasti a, b dan c), yang masing-masing ditulis dengan huruf Jawa Kuno yang sama benar jenisnya dan yang tersusun dalam sajak bahasa Sanskerta (Casparis, 1956: 244 - 279). Prasasti a berangkatahun 856 A.D., begitu pula prasasti b, tetapi prasasti c tidak ada angkatahunnya.

Ketiga prasasti itu sama-sama bersifat agama Siwa, oleh karena yang menjadi sasaran pujian adalah Çiwa, sedangkan isinya berkenaan dengan didirikannya lingga Kṛttiwāsa (prasasti a) dan lingga Triyambaka (prasasti b) oleh raja Kumbhaja, dan lingga Hara (prasasti c) oleh raja Kalaçodbhawa.

Berdasarkan penelitian yang sangat meluas lagi mendalam, dengan mengikutsertakan pula bahan-bahan dari prasasti Pereng (infra), De Casparis berhasil memaparkan pelbagai peristiwa sejarah yang penting sekali berkenaan dengan kekuasaan Cailendrawangça dan Sañjayawangça pada pertengahan abad ke-IX Masehi. Mengenai rajanya yang mendirikan lingga-lingga itu tadi, ia berkesimpulan bahwa

Kumbhaja dan Kalaçodbhawa sama artinya dan sama pula dengan Kumbha-yoni yang ternyata tidak lain daripada Rakai Pikatan, sedangkan didirikannya ketiga lingga itu adalah untuk memperingati kemenangan perang melawan Balaputra sebagaimana dapat ditafsirkan dari isi prasasti lain lagi dari tahun 856 (infra).

Adanya 3 buah lingga sekaligus yang didirikan oleh Rakai Pikatan itu dijelaskan oleh De Casparis sebagai berikut. Urutan a-b-c dari ketiga prasasti itu, yang semata-mata didasarkan atas tahun-tahun penemuannya, seharusnya disusun a - c - b menurutkan isinya: a berkenaan dengan usaha bertapa, c berkenaan dengan pertempuran dan kemenangannya, dan b berkenaan dengan pelaksanaan penuh dari kekuasaan raja. Masing-masing dari ketiga peristiwa itu, yang sebenarnya merupakan satu rangkaian, diperingati dengan didirikannya sebuah lingga (lih. Casparis, 1956: 255 tentang lingga sebagai "Jayacihna").

Menarik perhatian ialah bahwa pujian-pujian terhadap Çiwa dalam ketiga bentuknya itu (Kṛttiwāsa, Triyambaka dan Hara) masing-masing disertai pujian pula terhadap Çrī, Çūralakṣmī dan Mahallakṣmī. Maka "It is possible that the poet denoted Çiva's Çakti by Lakṣmī-Çri in order to stress the devine symbol of sovereignty acquired by the god-king" (Casparis, 1956: 268).

Akhirnya De Casparis minta perhatian terhadap kenyataan bahwa uraian-uraian dalam ketiga prasasti mengenai sang dewa dan sang dewi itu memberi petunjuk akan sifat-sifat Naṭarāja dalam a, ālinggamūrti dalam b dan Tripurāntakamūrti dalam c. Meskipun prasasti-prasasti itu hanya menyebutkan lingga, tidak adalah alasan untuk

berpendapat bahwa lingga itu didirikan di lapangan tanpa sesuatu bangunan untuk menaunginya. Maka menurut pikiran sehat saja sudah dapat disimpulkan bahwa yang didirikan adalah sebenarnya 3 buah candi "in which the main objects of worship were linggas, whereas the different <u>mūrtis</u> with which each lingga was associated appeared from other temple details such as their reliefs or their iconography" (Casparis, 1956: 268).

Erat berhubungan dengan ketiga prasasti tersebut di atas, dan diterbitkan oleh Rakai Pikatan pula dalam tahun 856 A.D. juga, adalah prasasti yang tidak diketahui dari mana asalnya dan kini tersimpan dalam Museum Pusat, Jakarta, dengan nomor inventaris D.28. Prasasti ini, yang tadinya hanya mendapatkan perhatian dari Brandes, menjadi terkenal akan keistimewaannya berkat jerih payah De Casparis yang menguraikan dan membahas isinya sebanyak tidak kurang dari 50 halaman (Casparis, 1956: 280 - 330).

Oleh De Casparis ditunjukkan 3 hal yang penting sekali dari prasasti tersebut: 1) bahasanya merupakan contoh yang tertua yang berangkatahun dari puisi Jawa-Kuno; 2) isinya memuat bahan-bahan serta peristiwa-peristiwa sejarah yang sangat bernilai dari pertengahan abad ke-IX; dan 3) di dalamnya terdapatkan uraian terperinci tentang suatu gugusan candi, sesuatu yang unik dalam epigrafi Jawa Kuno.

Bagi kita sudah barang tentu hal yang ke-3 itulah yang akan menjadi pokok pembicaraan. Namun demikian oleh karena "The more historical part of this inscription serves as an introduction to

the main portion of the text (strophes 11 to 29) dealing with a very extensive Çiwa foundation" (Casparis, 1956: 300) maka perlu juga hal yang ke-2 tadi kita perhatikan. Secara singkat sekali dapat diceritakan bahwa peristiwa sejarah yang dimaksud itu adalah peperangan antara Bālaputradewa dari keluarga Çailendra melawan Rakai Pikatan alias Jatiningrat alias Kumbhayoni dari keluarga Sañjaya. Pertempuran itu berlangsung di dataran tinggi Ratu Boko. Bālaputra dikalahkan secara mutlak, dan melarikan diri ke Sumatra. Konsolidasi keluarga raja Rakai Pikatan itu kemudian menjadi permulaan dari masa baru, yang perlu diresmikan dengan pembangunan suatu gugusan candi yang besar.

Uraian tentang pembangunan candi sebagaimana adanya dalam prasasti itu ternyata tidak sejelas yang dapat kita harapkan. De Casparis mencoba membaginya menjadi dua bagian, yaitu bagian yang berkenaan dengan didirikannya bangunan-bangunan itu (bait 11 - 23), dan bagian yang berkenaan dengan peresmiannya beserta penetapan tanah perdikannya (bait 24 - 29). Namun demikian, ia tidak berhasil juga untuk menangkap dengan tepat apa sebenarnya isi dan makna dari yang diuraikan itu. Hal ini disebabkan karena " .... the great difference between this inscription and the texts which one is used to in epigraphy...... makes the interpretation extremely difficult" (Casparis, 1956: 281) sedangkan "The portion dealing with the construction of tempels etc. is all but systematic" (o.c.: 300).

Demikianlah maka pada bait 11 didapatkan keterangan, bahwa sang raja menyuruh bangun sebuah dharma, segera setelah keadaan mengizinkan usaha-usaha damai semacam itu. Dharma ini mungkin berarti

gugusan candi seluruhnya, sehingga uraian pada bait-bait berikutnya berkenaan dengan penjelasannya lebih lanjut. Sayang bahwa uraian yang menyusul itu banyak sekali kata-katanya yang hilang, sehingga adanya "Halu" yang didirikan (akhir bait 12) dan menurut tafsiran De Casparis tentunya berarti "lingga", terasa mendadak benar munculnya. Mendadak pula adalah uraian yang berkenaan dengan candinya, yang nota bene tidak lengkap juga kalimat-kalimatnya. Secara mudah tetapi agak teratur dapatlah diutarakan sebagai berikut:

Pusat gugusan candi itu mempunyai tembok sendiri. Penjaga-penjaga pintunya (dwārapāla) nampak menakutkan. Tempat bersemayamnya sang dewa indah sekali. Pada pintu gerbangnya terdapatkan dua buah bangunan kecil, sedangkan sejumlah bangunan-bangunan kecil lain yang indah-indah juga dipergunakan sebagai pertapaan.

Di sebelah Timur candi induk terdapatkan pohon tanjung Ki Muhūr, yang baru satu tahun umurnya tetapi sangat cepat tumbuhnya, sedangkan keindahannya yang luar biasa menyamai pohon dewata. Di sinilah Sang Dewa itu turun, dan dahan-dahannya yang rindang merupakan payung baginya.

Bangunan-bangunan kecil yang berderet bersap-sap mengitari bangunan induknya, sama semua bentuknya. Pun tingginya sama, demikian pula maksudnya, sedangkan dasarnya pun sama, yaitu pemikiran yang sama. Perbedaan hanya terdapatkan dalam jumlah dari masing-masing deretan. Maka siapakah orangnya, yang masih akan ragu untuk menunaikan pemujaannya? Karena keyakinan keagamaan inilah maka masyarakat memberikan sumbangan-sumbangannya, sehingga pembangunan dari "parhyangan" ini, lengkap dengan gapura-gapura dan patung-patung

wanita penghiasnya, dapat segera dirampungkan oleh para pekerja yang beratus-ratus jumlahnya. Memang, para jemaah itu berdatangan berbondong-bondong dan berkelompok-kelompok, beratus-ratus banyaknya. Dan pada hari yang sudah ditetapkan untuk "ngayah"x) rakyat menyelenggarakan upacara-upacara, untuk kemudian bersama-sama sampai berdesak-desak melakukan tugasnya masing-masing, beserta pula para pejabat, para pendeta, dan para bangsawan.

Selanjutnya diceritakan (bagian ke-2 dari pembagian De Casparis), bahwa pada hari Kamis Wage tanggal 11 bulan Mārgaçīrsa tahun Çaka 778 (= 856 Masehi) selesai dan diresmikanlah patung Dewanya (kata-kata prasastinya pada akhir bait 24: Yatekana tĕwĕk bhaṭāra ginawai sinangskāra weḥ). Dan setelah kuil Çiwa (Çiwalāya) itu selesai sama sekali dalam kemegahannya yang menakjubkan, dialihkanlah aliran sungainya sehingga airnya menyusuri sisi-sisi halaman candinya. Kemudian diresmikan juga tanah yang menjadi batas-batas percandian itu, sedangkan ditetapkan pula sawah-sawah yang menjadi "sawah darma" xx) bagi kuil Çiwa itu (disini perkataannya: Çiwagrĕha).

Upacara-upacara peresmian itu ditutup dengan penetapan para petugas-petugasnya yang tertentu, dan dengan pernyataan bahwa sīma

---

x). Istilahnya dalam prasasti (bait 23) adalah "wuatthyang", yang oleh De Casparis diterjemahkan dengan "compulsary work on behalf of the gods". Cf. Soekmono, 1965b.

xx). Sawah darma adalah istilah di Bali sekarang, berupa sawah yang menjadi milik sesuatu pura, dan karenanya menjadi bagian dari "laba pura".

yang telah siap itu hendaknya tetaplah menjadi Sīma, demi Sang Bhaṭāra. Akhirnya, mereka yang menjadi petugas itu hendaknya setiap hari melakukan pemujaan mereka, jangan sampai melalaikan pekerjaan mereka, dan jangan sekali-kali mengabaikan perintah-perintah sang dewa, karena akan berakibat mereka dilahirkan kembali terus-menerus di dalam neraka.

Uraian gugusan candi sebagaimana dapat kita ikuti di atas banyak benar halnya yang memberi kecenderungan untuk membandingkannya dengan gugusan Candi Loro Jonggrang di Prambanan. Memang, gugusan candi yang bangunan-bangunan pusatnya dipagar dengan tembok keliling dan yang dilingkungi oleh deretan candi-candi perwara yang serupa dan bersusun bersap-sap, hanyalah Candi Loro Jonggrang saja. Unik bagi gugusan ini pula ialah adanya dua buah candi apit (istilah Belandanya: hoftempels), masing-masing di dekat pintu masuk Utara dan Selatan, yang kiranya sesuai dengan kedua bangunan "rangkang" dalam bait 15 baris b (cf. Casparis, 1956: 323 catatan 53).

Pun gugusan candi yang berbatasan kepada sungai mengingatkan kepada Loro Jonggrang dengan sungai Opaknya, yang tidak mustahil memang pernah dialihkan alirannya. Jaraknya dari gugusan dan pembelokan arah yang terdapatkan antara Kelurak dan Bogem memberi kesan yang demikian. Yang agak sulit dicari adalah letak petirtaannya, kalau tempat pemandian suci itu harus mendapatkan airnya dari sungai Opak tadi. Menurut De Casparis, mungkin sekali petirtaan itu harus dicari di luar tembok keliling ke-2 di dalam lingkungan tembok keliling ke-3, di tempat mana tentunya terdapatkan sejumlah bangunan-bangunan (dari kayu?) yang dalam prasasti disebut "panti

tinapan" atau tempat tinggal (pertapaan) para pendeta. Keterangan ini sekaligus memberi penjelasan mengapa tembok keliling ke-3 dari gugusan Loro Jonggrang itu lain benar jalan serta arahnya daripada tembok-tembok keliling yang ke-2 dan ke-1.

Berkenaan dengan adanya petirtaan itu pantas dikemukakan kenyataan, bahwa disebelah Timur gugusan Loro Jonggrang ada juga bekas telaga, yang kini tinggal sebagian saja (?), berupa tanah lapang yang agak lebih rendah letaknya dari tanah sekitarnya. Desa tempat adanya telaga itu sampai hari ini pun bernama Telaga.

Semua perbandingan dan persamaan antara uraian Çiwagrha dari tahun 856 A.D. dengan gugusan Loro Jonggrang itu masih belum terlepas dari pertanyaan apakah prasasti tahun 856 A.D. itu memang berkenaan dengan Candi Loro Jonggrang, mengingat bahwa gugusan ini diperkirakan berasal dari abad ke-X (Krom, 1923a, I: 441 sq.; 1931: 192; Stutterheim, 1940a). Namun, adanya pelbagai petunjuk yang memperkuat kemungkinan untuk menempatkan gugusan candi itu dalam abad ke-IX kiranya dapat mengubah teori tadi(Soekmono, 1965: 42), sehingga pertanyaan De Casparis "whether the text could be connected with the foundation of the Lara Jonggrang complex" dapat dijawab dengan "ya". Hanya saja perlu dicatat bahwa prasasti tahun 856 A.D. itu bukanlah khusus diterbitkan guna memperingati dibangunnya gugusan Candi Loro Jonggrang itu.

Akhirnya, sangat menarik perhatian adalah keterangan bahwa hanya bangunan-bangunan induknya saja yang langsung disuruh dirikan oleh sang raja, sedangkan candi-candi perwaranya adalah sumbangan-sumbangan dari masyarakat -- baik yang berkedudukan tinggi maupun

yang dari lapisan rendahan -- yang dibangun secara gotong-royong dengan penuh gairah dan kegembiraan. Hal ini sesuai benar dengan kenyataan di gugusan Candi Plaosan, di mana candi-candi perwaranya (boleh dikata) satu persatu diberi "tanda" siapa penyumbangnya dengan dipahatkannya perkataan "anumoda" yang disusul dengan nama atau gelar penyumbangnya (Casparis; 1956: 302; 1958).

Kedua kenyataan tersebut, ditambah dengan masih hidupnya tradisi "ngayah" di Bali, kiranya menjadi bukti yang cukup kuat untuk menggugurkan teori seolah-olah pembangunan candi-candi itu menghancurkan perekonomian dan kehidupan rakyat (lih. Schrieke, 1957, II: 287-301). Suatu kesimpulan lagi yang tidak kalah pentingnya ialah apa yang dapat ditarik dari keterangan bahwa dharma yang dibangun Sang raja itu -- yang di lain tempat disebut juga parhyangan -- lebih khusus lagi disebut Çiwagṛha atau Çiwālaya. Maka tidak usah diragukan lagi bahwa obyek pujaan utama dari kuil itu adalah patung Çiwa. Dalam pada itu obyek tadi sampai dua kali disebut "bhaṭara", suatu istilah yang diperuntukkan bagi raja yang telah wafat dan diperdewa, sehingga nampaknya prasasti itu dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa pembangunan candi itu terutama sekali bertalian dengan sesuatu apotheosis. Kesimpulan ini diperkuat oleh De Casparis yang menafsirkan perkataan "patihā" dalam bait 10 baris a -- yang harus berbeda benar pengertiannya dari perkataan "patih" yang ada di depannya x) -- sebagai sama maknanya dengan "tiwah" (upacara kematian

x). Permainan kata, dengan menggunakan perkataan-perkataan yang sama bunyinya tetapi lain pengertiannya, agak banyak juga kita jumpai dalam prasasti Çiwagṛha itu. Sekedar sebagai contoh dapat dikemukakan: pembangunan "dharma" yang dihubungkan dengan

pada suku Daya di Kalimantan). Namun demikian tidak juga ada petunjuk untuk menghubungkan pendewaan raja itu dengan penanaman abu jenazahnya dalam candi.

Sebuah prasasti lain lagi, yang berasal dari Pereng (dekat Ratuboko juga) dan yang diterbitkan oleh Rakai Walaing Pu Kumbhayoni, mungkin sekali ada sangkut pautnya juga dengan ketiga prasasti dari Ratuboko dan prasasti Çiwagṛha yang kita bicarakan di atas xx).

Prasasti Pereng itu ditulis dalam dua bahasa (Sanskerta dan Jawa Kuno), berangkatahun 863 A.D., dan dimaksudkan untuk memperingati didirikannya candi agama Siwa yang diberi sebutan "Bhadraloka". Sayang sekali tidak dapat diteliti kembali candi mana yang kita hadapi itu. Keterangan yang membingungkan dari prasasti itu dan yang berbunyi "karang ini, meskipun dikelilingi oleh perkemahan raja, adalah benar-benar murni, dan karenanya harus disembah oleh rakyat", dapat dijelaskan sebagai berikut (Casparis, 1956:256-257):

---

pengetahuan raja akan "adharmadharma" (buruk dan baik) dalam akhir bait 11 dan awal bait 12; pohon tanjung yang tumbuhnya "apūrwwa ri pūrwwadiça" (tiada tara di sebelah Timur) dalam bait 16b; dan lain-lain lagi. Sudah barang tentu permainan kata demikian menjadikan sajaknya lebih indah dan sedap didengar dibaca, akan tetapi bagi kita pasti tidak mempermudah penangkapan pengertiannya.

xx). Pembahasan tentang apa dan siapa Walaing itu dan apakah Kumbhayoni itu nama raja yang sudah kita kenal ataukah seorang purohita, kita dapati ringkasannya dalam Prasasti Indonesia II hal. 249 sqq.; tetapi tidak kita persoalkan karena tidak ada hubungannya dengan pembangunan candi.

Candi Bhadrāloka itu didirikan di suatu tempat di mana beberapa tahun sebelumnya sang raja mendirikan perkemahannya. Tempat itu boleh jadi adalah medan perang (antara Pikatan dan Balaputra yang sudah kita ketahui) yang disirami darah mereka yang berguguran. Sudah barang tentu tempat demikian bukanlah tempat yang paling serasi untuk mendirikan kuil, akan tetapi dipilih juga "because it was naturally pure, not succeptible of being influenced by defiling forces", seperti halnya dengan terpendamnya sebutir emas dalam lumpur atau adanya Bodhisattwa dalam rahim dewi Māyā (untuk mengambil persamaan makna yang terkenal dalam agama Buda).

Prasasti-prasasti selanjutnya dari abad ke-IX tidak ada satupun yang dapat dihubungkan dengan sesuatu candi yang kita kenal. Sebagaimana kita ketahui, sebagian terbesar dari candi-candi -- apalagi yang ada di Jawa Tengah -- tidak lagi kita kenal nama aslinya. Maka kalaupun ada prasasti yang menyebutkan sesuatu nama yang mungkin sekali merupakan nama candi, untuk menetapkan identifikasinya bukan main sulitnya kalau tidak mustahil.

Sebagai penjelasan terhadap kenyataan tersebut, pula guna lengkapnya penjelajahan kita terhadap bahan-bahan prasasti, baiklah kita ikuti terus urutan waktu yang telah kita usahakan sampai sekarang. Dalam hal ini kita merasa beruntung sekali bahwa Damais telah menyusun daftar lengkap dari prasasti-prasasti yang berangkatahun (Damais, 1952: 1 - 105; 1955: 7 - 290), sehingga usaha kita menjadi sangat dipermudah. Daftar tersebut tidak akan kita kutip seluruhnya: prasasti-prasasti yang hanya menyebutkan penetapan batas-

batas sīma tanpa disertai keterangan atau pun sekedar petunjuk akan adanya sangkutpaut dengan sesuatu bangunan suci, dapat kita kesampingkan. Hanya saja, oleh karena usaha Damais itu lebih-lebih berkenaan dengan angkatahun (tahun Çaka dijadikan tahun Masehi menurut perhitungan-perhitungan) dan dengan nama-nama raja yang menerbitkan prasastinya, haruslah kita menggunakan sumber-sumber lain pula, terutama sumber-sumber yang ditunjukkan oleh Damais dalam daftarnya. Satu hal lagi yang perlu kita catat ialah bahwa nama yang diberikan Damais kepada prasastinya adalah nama sīma atau tempat lain sebagaimana disebutkan dalam prasastinya, dan tidak menurutkan tempat penemuannya sebagaimana lazimnya.

Kita mulai dengan Prasasti Candi Asu (OJO XI, dalam daftar Damais diberi nomor A-35) dari tahun 874 A.D. Dalam prasasti ini ada termaktub "Sang Pamĕgat Hino Pu Apus manusuk sīma lĕmah dharmma nira i Salingsingan". Mengingat akan tempat penemuannya, yaitu antara Candi Asu dan Candi Lumbung di lereng Barat Gunung Merapi (daerah Muntilan), mungkin sekali "dharma i Salingsingan" adalah sebutan untuk salah satu dari kedua candi itu. (cf. juga Krom, 1931: 180).

Menarik perhatian ialah bahwa "dharmma nira i Salingsingan" terdapatkan juga pada Prasasti Krapyak (Stutterheim, 1934a: 85-93) yang angkatahunnya tidak jelas dan karenanya membuka kemungkinan untuk menerka-nerka. Maka lebih menarik perhatian lagi ialah bahwa ada lingga lain pula, yang ditemukan tidak jauh dari Krapyak (di desa Rambianak), yang ditulisi dengan kalimat-kalimat yang tidak berbeda sama sekali dari prasasti Krapyak tadi dan yang angka-

tahunnya jelas terbaca, yaitu 869 A.D. Pun nama pejabatnya tidak berbeda, yaitu Pu Apus (Buchari, 1959: 405 - 408).

Menyusullah kini berturut-turut:

A-38. Prasasti Polengan II dari tahun 875 A.D. disebutkan bahwa "Rakarayān i Sirikan Pu Rakap manusuk sawah tampah 4 i Humanding watak Sirikan sīmā nikanang prāsāda i Gunung Hyang" (Damais: prasasti Humanding).

A-39. Prasasti Polengan III dari tahun 876 A.D. menyebutkan bahwa "Rakarayān i Sirikan manusuk lĕmah ning Sukat i jurungan watak Pagar Wĕsi sīmā nikang prāsāda i Gunung Hyang" (Damais: prasasti Jurungan).

A-43. Prasasti Ngabean I, tahun 878 A.D., menyebutkan bahwa "Rakarayān i Wka Pu Catura manusuk manīna lĕmah sukat...... i Mulak watak Wka sīmā ni prāsāda iy Upit" (Damais: prasasti Mulak I).

A-44. Prasasti Polengan V, tahun 878 A.D., menyebutkan bahwa Rakarayān i Sirikan membeli tanah kebun di Mamali untuk keperluan "sīmā nikanang prāsāda nira i Gunung Hyang" (Damais: prasasti Mamali) x).

A-46. Prasasti Ngabean II (prasasti Kwak I), tahun 879 A.D., berkenaan dengan perintah Raja Rake Kayuwangi untuk menghibahkan

---

x). Menurut OV 1938, hal. 19, di Polengan (Krapyak) itu ditemukan 12 keping perunggu, yang merupakan 6 buah prasasti. Semuanya berasal dari Rakarayan i Sirikan, dan berkenaan dengan "prāsada nira i Gunung Hyang". Angkatahunnya adalah berturut-turut: 868, 872, 875, 876, dan 880 A.D. Dinyatakan pula bahwa "Vermoedelijk is de hier bedoelde tjandi hetzij een der bouwwerken op of nabij den Goenoeng Idjo, hetzij de Tjandi Abang geweest".

tegalan di desa Kwak daerah Wka, agar menjadi sawah demi kepentingan "çīmā nikanang prāsāda i Kwak" (OJO XII, a baris 3).

A-47.. <u>Prasasti Ngabean III</u> (Kwak-II), tahun 879 A.D. menceritakan bahwa Rakarayan i Wka Pu Catura mamatok tanah menjadi sīmā di Kwak daerah Wka, agar tegalan di situ menjadi sawah guna keperluan "sīmā ning prāsāda iy Upit".

A-55. <u>Prasasti Ngabean IV</u> (Ra Tawun I), tahun 881 A.D. Disebutkan bahwa "Rakarayān Mapatih i Wka Pu Catura manusuk tgal i ra Tawun dadya sawah tampah 2 çīma ning parhyangan i Smār".

A-56. <u>Prasasti Ngabean V</u> (Ra Tawun II), tahun 881 A.D. Disebutkan bahwa "Rakryān apatih i Wka Pu Catura manusuk tgal i ra Tawun dadya sawah tampah 2 rowangnya sinusuk tgal pahalalangan i Kwak dadya sawah tampah 4 muwah rowangnya si(nu)suk kbuan patapān i Mulak dadyanya sawah tampah 4 simāning prāsāda i Landa tampah 5 simāning dharma umah ing Pastika tampah 4 kinon manusuk/kna sīma" (OJO XVI, baris 1 - 3).

A-57. <u>Prasasti Trutjuk</u> (tugu dari Gunung Gondang di daerah Klaten), tahun 881 A.D., berupa pertulisan singkat, yang a.l. menyebutkan "tatkāla ni sīma bha(ṭa)ra i Pastika".

A-58. <u>Prasasti Ngabean VI</u>, tahun 882 A.D., erat bertalian dengan A-57., karena disebutkan bahwa Çrī Mahārāja Rake Kayuwangi memerintahkan agar tanah hutan di Ra Mwi daerah Halu dijadikan sawah sīmā bagi "dharmma ing Pastika dharmma Rakarayān Halu Pu Catura".

Sebuah prasasti yang tidak berangkatahun tetapi merupakan bagian dari prasasti-prasasti Ngabean pula (Krom 1931: 182) adalah

prasasti OJO CVI, yang menceritakan "mūlaning sawah sīma i kwak" dan "mūlaning sawah sīma i mulak". Perubahan penggunaan tanah di kedua desa itu bertalian dengan keperluan "prāsāda i laṇḍa" dan juga dengan kepentingan "sang dewata ing pacaṇḍyan i kwak" dan "sang dewata lumāh i kwak".

Sayang sekali, bahwa prasasti-prasasti Ngabean yang ada 7 buah itu belum juga mencukupi untuk menarik sesuatu kesimpulan tentang candinya. Keterangan yang nyata hanyalah bahwa raja yang memerintah dewasa itu adalah Rake Kayuwangi, sedangkan Pu Catura adalah seorang pejabat tinggi (Patih di Wka) yang bertugas melaksanakan "penyimaan" tanah-tanah di Kwak dan di Mulak (daerah Wka) dan juga di Ratawun dan Ramwi (daerah Halu). Sīma di Kwak dan di Mulak diperuntukkan bagi prāsāda di Kwak dan di Upit, sīma di Ratawun bagi parhyangan di Smār dan sīma di Ramwi untuk dharma di Pastika.

Membingungkan adalah adanya prāsāda i Laṇḍa, yang bertalian pula dengan penyimaan baik di Ratawun maupun di Kwak dan Mulak. Demikian pula dengan adanya dharma ing Pastika, yang merupakan "dharmma Rakarayān Halu Pu Catura" tempat Sang Patih itu diperdewa (bhaṭāra i Pastika menurut prasasti Trutjuk dan OJO CVI), di samping adanya "bhaṭārā i dharmma rake halu i ramwi ing pastika" (KO IV). Maka menjadi pertanyaanlah siapa yang disebut "sang dewata ing pacaṇḍyan i kwak" dan "sang dewata lumāh i kwak" (cf. juga Krom, 1931: 181).

A-60. <u>Prasasti Randusari II</u>, tahun 885 A.D. (Stutterheim, 1940b: 29 - 32), menyebutkan bahwa "Dang Ācarya Munindra mamli sawah .... sīmā Sang Hyang Padewāharān". Menurut Stutterheim,

padewāharān tentunya berasal dari kata Sanskerta "dewāhāra" yang berarti "santapan dewa", sehingga penambahan awalan pa - dan akhiran - an menurut tatabahasa cara Indonesia dapat berarti: tempat mempersembahkan saji-sajian kepada Dewa. Mungkin tempat demikian adalah kuil seluruhnya, tetapi mungkin juga hanya sebuah balai dalam gugusan kuil. Dalam hal ini Stutterheim mengingatkan akan "pamrajan" di Bali sekarang.

Bangunan suci di Pastika kita jumpai sekali lagi pada

A-61. Prasasti Bulus (Tumbu, Kedu) yang berangkatahun 887 A.D. Disebutkan bahwa atas perintah Çrī Mahārāja Rake Gurunwangi maka "Sang Pamgat Munggu muang ari nira Sang Hadyan Palutungan bini haji Sang Dewata ing Pastika sumusuk ikeng wanua i Munggu Antan çīmā punpunnana nikanang wihāra i Gusali" (Sang Pamĕgat Munggu dan adiknya, Sang Hadyan Palutungan, yang menjadi istri raja Sang Dewata di Pastika, menetapkan batas-batas desa Munggu Antan untuk dijadikan sīma secara keseluruhan dari biara di Gusali).

A-64. Prasasti Panunggalan, tahun 896 A.D., menyebutkan adanya raja (?) "i sang lūmāh i layang" (KO IX, 1a baris 4).

A-71. Prasasti Watukura A, tahun 902 A.D. Prasasti ini adanya di Kopenhagen (Denmark), dan diterbitkan oleh Van Naerssen dalam dissertasinya (1941). Yang menarik perhatian dari prasasti ini ialah adanya istilah "dharmma pangasthulan", yang menurut Stutterheim atas dasar bahan-bahan dari Kamus Van Der Tuuk dapat diartikan "bijzettings-dharma (Stutterheim, 1934b). Istilah tersebut mengingatkan kita kepada adanya "pura pengastulan" di Bali (a.l. di desa Bedaulu daerah Gianyar), meskipun pengertiannya sekarang agak

berlainan dan lebih-lebih dihubungkan dengan cakal bakal desa.

Disebutkan dalam prasasti itu tadi bahwa Raja Balitung "maweḥ x) panīma, mā kā 1, i rāmanta i Watukura, parṇnah dharmma pangasthūlan ri ṣira" (memberi biaya penyimaan (pematokan sīma) sebesar satu kati emas, kepada para pejabat desa Watukura, tempat adanya pura pengastulan beliau). Pantas dicatat bahwa yang dijadikan desa perdikan, yaitu Watukura, adalah daerah (tanah milik?) sang raja sendiri yang dalam gelarnya menggunakan Rake Watukura. Pula, bahwa sang raja yang menurunkan perintah itu tentu saja masih hidup dan memerintah, sehingga sukarlah masuk akal "dharma pangasthulan" itu merupakan "bijzettingstempel" dari beliau sendiri.

A-72. <u>Prasasti Kembang Arum</u> (Bosch, 1925a, 41-49), tahun 902 A.D., berkenaan dengan pembebasan desa Panggumulan guna keperluan "çīmā bhatāra muang bhatārī i Kinawuhan".

A-74. <u>Prasasti Wanagiri</u> (Stutterheim, 1934b), tahun 904 A.D. xx) berisi perintah Raja Balitung kepada Rake Wĕlar Pu Sudarçana untuk melaksanakan kaul "haji dewata lumah ing Çataçṛngga" (prasasti I) atau "sang dewata lumāh ing Çataçṛngga" (prasasti II)

---

x). Salinan yang diusahakan oleh Brandes (OJO. XXIV) didasarkan atas "rubbing" dari prasasti tersebut. Penerbitannya oleh Stutterheim dalam rangka penerbitan prasasti Wanagiri didasarkan atas "rubbing" itu pula. Maka dapatlah dipahami mengapa perkataan "maweḥ" (Naerssen, 1941: 82; Damais, 1955: 191) dibaca "maneḥ" sehingga timbul kesulitan dalam penterjemahannya (vide Stutterheim, 1934b: 276 catatan 2).

xx). Menurut Stutterheim angkatahunnya 903 A.D., tetapi menurut Damais 904 A.D.

untuk membuat "kamalir muang kamulān muang parahu", yaitu tratag (bangunan sementara, sekedar untuk berteduh) dan rumah-rumah biasa serta perahu, guna keperluan tempat penyeberangan tetap pada "jalan ekonomi" melintasi Bengawan Solo di daerah Wonogiri.

A-76. Prasasti Randusari I (Stutterheim, 1940b:3-28), tahun 905 A.D., berisi perintah Raja Balitung untuk membebaskan desa Poh dan sekitarnya dan menjadikannya sīma bagi kepentingan "sang Hyang Caitya mahaywa silunglung sang dewata sang lumāh i Pastika" (disebut sampai dua kali, yaitu pada keping 1 sisi b baris 3 dan baris 5). Di antara para pejabat dan saksi yang mendapat hadiah raja terdapatkan "anakwanua i marhyang i sīmā mahārāja lumāḥ ing Çataçṛngga" (2 b baris 12).

Menurut Stutterheim istilah "silunglung" itu kurang jelas artinya, akan tetapi dari sebuah prasasti lain yang berasal dari daerah Singosari (Stutterheim, 1925c) harus ditarik kesimpulan bahwa "silunglung" itu sekurang-kurangnya ada hubungannya dengan pencandian seseorang. Lebih lanjut diterangkan, bahwa mungkin sekali "silunglung" itu adalah bangunan sementara yang dibuat dari bahan-bahan sementara pula (seperti: kayu), sedangkan maksud daripadanya ialah untuk memberi sifat kekal kepada tempat suci yang ditandai dengan "silunglung" itu. Maka "prasāda silunglung" dari prasasti Singosari dan "caitya silunglung" dari prasasti Randusari I harus diartikan: bangunan suci dari bahan-bahan sementara untuk mengekalkan sesuatu tempat suci (Stutterheim, 1940b: 14).

Pun menurut Goris "silunglung" adalah bangunan sementara yang dibuat untuk menempatkan peti-peti petulangan pada waktu pembakaran

mayat (Goris, 1954, II: 308).

Berlainan sama sekali dari pendapat Stutterheim dan Goris itu adalah hasil telaah Prof. Zoetmulder berkenaan dengan "Kawi dan Kakawin" (Zoetmulder, 1954, 1957). Menurut beliau "silunglung" berarti: bekal, khususnya untuk mencapai mokṣa, sebagaimana nyata dari harapan pujangga pencipta kitab Ghaṭotkacāçraya agar karyanya itu "silunglung ning umuliheng smarālaya" atau dalam bahasa Indonesia: agar menjadi bekal untuk dapat kembali ke Sorga Dewa Keindahan (Zoetmulder, 1954: 26).

Dengan keterangan ini maka kalimat "Sang Hyang Caitya mahaywa silunglung Sang Dewata lumāh i Pastika" tadi dapat diterjemahkan menjadi: (penetapan sīma itu dimaksudkan supaya) caitya itu menyelamatkan bekal Sang Raja almarhum yang wafat di Pastika (untuk mencapai kelepasan dari lingkaran samsara dan mencapai mokṣa)[x]. Sudah barang tentu penjelasan ini jauh lebih memuaskan, dan kiranya memang jauh lebih tepat, dari penafsiran Stutterheim.

Mengenai siapa yang wafat di Pastika dan di Çataçrngga, satu pun petunjuk yang nyata tidak ada. Hanya mengenai sīma yang diresmikan itu, Stutterheim dapat berhasil menetapkan bahwa letaknya beberapa kilometer saja di sebelah Timur dèsa Prambanan sekarang, meskipun candi mana yang bersangkutan dengan sīma tadi tidak dapat diperoleh sesuatu kepastian (Stutterheim, 1940b: 14-15, 20).

---

x). Pokok kata dari "mahaywa" adalah "hayu", yang dapat diartikan: indah, tetapi juga: baik dan selamat. Pengertian terakhir inilah rasanya yang paling tepat (Stutterheim memberi arti: hiasan).

A-78. Prasasti Kikil Batu, tahun 905 A.D., menyebutkan persembahan Raja Kayuwangi kepada "bhatāra i salingsingan" berupa payung perak berpuncak emas (KO X, 1a baris 2-4; lih. juga Krom,1931: 180). Prasasti ini mempunyai dua angkatahun yang sama, dan karenanya oleh Damais dijadikan dua nomor dalam daftarnya (A-78 dan A-79).

A-81. Prasasti Kandangan dari daerah Gunung Kidul (KO XXIV; OJO XXV), tahun 906 A.D., menarik perhatian oleh karena berulangkali menyebutkan penetapan letaknya yang tepat dari "sīma ni parhyangan i prasāja", yaitu di desa Kandangan beserta pedukuhannya di desa Hijo. Sayang bahwa prasasti ini belum mendapat giliran untuk diterjemahkan dan ditelaah, sehingga tidak dapat kita ketahui ada tidaknya hubungan antara desa Hijo dengan Candi Ijo.

A-82. dan A-83. Prasasti Mantyasih I dan II, masing-masing dari perunggu dan dari batu, yang berkat usaha Stutterheim dapat ditetapkan bersamaan isinya (Stutterheim, 1927: 172-215), penting sekali dari sudut sejarah tetapi tidak seberapa untuk keperluan kita. Namun demikian, adanya disebutkan berbagai bhaṭāra, yang mungkin sekali ada hubungannya dengan para arwah raja yang dianggap sebagai pelindung kerajaan, pantas juga mendapat perhatian kita. Mereka itu adalah: bhatāra i malangkuçeçwara, ing puteçwara, i kutusan, i çilābhedeçwara, dan i tuleçwara. Nama-nama yang berakhiran -īçwara ini mengingatkan kita kepada dewaraja di Kamboja, akan tetapi adanya "keterangan tempat" yang memisahkan kata-kata bhaṭāra dan namanya merupakan suatu halangan untuk menarik persamaan demikian. Lagi pula, sebutan-sebutan para bhaṭāra tadi tidak dapat dihubungkan dengan nama-nama raja yang mendahului raja Balitung sejak

dari Sañjaya, dan yang disebut "rahyang ta rumuhun ri mḍang ri poh pitu".

A-95. <u>Prasasti Sugih Manek</u> (Singosari), tahun 915 A.D., hanya ada salinannya saja (OJO XXX) dan belum ditelaah, sedangkan bagian yang kiranya ada keterangannya tentang sesuatu bangunan suci justru demikian rusaknya, sehingga tidak terbaca lagi. Dari apa yang masih terbaca disebutkan adanya anugerah raja Daksa kepada Rakai Kanuruhan berupa pembebasan desa Limus, agar penghasilannya setiap tahun dapat diperuntukkan bagi "dharmma Rakryān Prāsāda kabikwan i Sugih Manek" (sisi muka baris 7 dari prasastinya). Lanjutan dari kalimat inilah yang "hilang", padahal kata-kata yang kemudian menyusul rupanya menarik perhatian karena ada sesuatu (persembahan?) yang harus dilakukan setiap hari. Setelah disusul oleh beberapa perkataan yang pembacaannya diragukan (oleh Brandes) kita jumpai "kapujān bhatāra sangsasisa", yang lanjutannya hilang sama sekali (kira-kira setengah dari baris 9 sisi muka batunya).

Sisi belakang dari batu prasasti itu sudah usang benar, sehingga banyak huruf-hurufnya yang telah hapus atau sukar sekali dibaca. Namun, dari yang masih dapat dibaca ada juga hal yang menarik. Pada baris 17 dikatakan: "tanamman cihnānyan mapatih kasīmānikaing i Limus mwang ing Tampuran sīmā punpunana bhaṭāra i prāsāda i Sugih Manek". Berhubung dengan adanya didirikannya (pinratiṣṭa) "sang hyang tĕas" yang rupanya didahului oleh upacara-upacara seperlunya (tlas kṛtasangskāra), sangatlah mungkin bahwa "sang hyang tĕas" itu bukannya dewa atau patung — pratiṣṭa biasa diartikan pa-

tung [x] -- melainkan batu sīma yang dipasang di pusat sīma (těas = inti = pusat). Dalam hubungan ini maka kuṭipan kalimat di atas dapat diartikan: (batu sīma) yang ditanam itu menjadi tanda bahwa sang mapatih telah menetapkan (tempat itu) menjadi sīma di Limus dan di Tampuran, dan dengan demikian seluruhnya menjadi sīma bagi Sang Bhatāra (yang bertakhta) dalam prāsāda di Sugih Manek.

Akhirnya, adanya "dharmma Rakryān Prāsāda kebikwan i Sugih Manek" pada sisi muka prasasti dan "bhaṭāra i prāsāda i Sugih Manek" pada sisi belakang menimbulkan kesan -- kalau bukan pengertian -- bahwa rupanya dharmma itu berupa biara pendeta [xx] dan di dalamnya ada prāsāda tempat bertakhta seorang bhaṭāra. Kedua hal inilah yang menjadi sebab mengapa Limus dan Tampuran disimakan sekaligus.

A-97. Prasasti Lintakan, tahun 919 A.D. (KO I), yang terdiri atas beberapa keping perunggu, menyebutkan bahwa Raja Tulodong membebaskan sejumlah tanah sawah (yang dibelinya lebih dulu dari pemiliknya) dan tanah hutan (yang -- sebagai Milik Negara? -- begitu saja dipatok [xxx] "paknanya carua i caitya ni yayah çri

---

x). Cf. Moens, 1919, 1921.

xx). Rupanya "biku" tidak usah pendeta agama Buda, tetapi pendeta seumumnya (seperti wiku dalam bahasa Jawa sekarang). Maka sesuailah bahwa prasasti Sugih Manek itu diawali dengan perkataan "Çiwamastu" dan diakhiri dengan "om namaḥ çiwaya" (OJO. XXX).

xxx). Pembedaan penguasaan tanah ini merupakan suatu hal yang menarik sekali dari segi hukumnya (lih. Krom, 1931: 195 beserta catatannya no. 2).

mahārāja i Turumangambil" x) (untuk menjadi caru xx) bagi caitya ayahanda Sri Maharaja di Turumangambil).

A-98. Prasasti Wintang Mas (OJO XX), tahun 919 A.D., memuat permohonan kepada dan persetujuan dari Raja Dakṣa, agar ditetapkan kembali apa yang telah menjadi keputusan mengenai "sang hyang dharmma i wintang mas de çrī mahārāja sang lumah ing pastika" beberapa puluh tahun yang lalu (dharmma di Pastika sudah disebut dalam prasasti A-56 dari tahun 881, sedangkan adanya Dewata ing Pastika kita ketahui dari prasasti A-61 tahun 887).

A-99. Prasasti Sukabumi (stein Callenfels, 1934), tahun 921 A.D., mungkin sekali merupakan penetapan kembali dari dibebaskannya sejumlah tanah yang telah diputuskan dalam tahun 862 A.D. berkenaan dengan jasa para bhagawanta (pendeta) di Culanggi untuk memindahkan aliran sungai Harinjing (Srinjing sekarang dekat Pare), demi kepentingan pengairan sawah dan penanggulangan bahaya banjir.

Mungkin karena kira-kira 60 tahun kemudian timbul kesulitan dalam pelaksanaan ketetapan tadi, maka Raja Tulodong memerintahkan dikeluarkannya "surat praçasti çāsana", yang sesuai dengan "surat

---

x). Pembacaan ini, yang merupakan perbaikan pembacaan Cohen Stuart (KO I) dan yang telah memberi kemungkinan untuk memperoleh pengertian yang sebenarnya, adalah jasa Poerbatjaraka (1924: 77, lih. juga Krom, 1931: 195 catatan no. 1).

xx). Di Bali sekarang diadakan perbedaan antara saji dan caru. Yang belakangan ini khusus diperuntukkan bagi mahluk-mahluk halus rendahan (bukan dewa), dengan maksud supaya mereka puas dan meninggalkan tempat di mana akan dilakukan upacara penyembahan Dewa. Dengan demikian diharapkan bahwa mereka tidak akan mengganggu jalannya upacara.

keputusan" Sang Dewata lumāh i Tluk x). Sayang tidak dapat dipastikan siapakah raja almarhum ini.

A-104. Prasasti Wulakan, tersimpan di Museum Sriwedari, tahun 928 A.D., hanya ada transkripsinya saja (Goris, 1928: 66-67). Menarik perhatian ialah adanya penjelasan bahwa raja yang mengeluarkan prasasti itu (Dyah Wawa) adalah "anak kryan ladheyan sang lumāh ring alas". Hal ini mengingatkan kita akan prasasti Lintakan (A-97 di atas), di mana Raja Tulodong menyebutkan ayahnya yang wafat di Turumangambil. Sayang sekali bahwa dalam kedua hal itu kita tidak dapat menarik sesuatu kesimpulan mengenai identifikasi candinya.

A-106. Prasasti Ngandat (OJO XXXI), lebih terkenal dengan "Batu Minto" karena sejak abad ke-19 disimpan oleh Lord Minto di istananya di Scotland. Prasasti ini, yang berangkatahun 928 A.D., sudah demikian usangnya, sehingga banyak sekali kata-katanya yang hilang dan lebih banyak lagi yang pembacaannya tidak dapat dipastikan. Namun demikian, untuk keperluan kita cukuplah sudah apa yang masih dapat dibaca itu, karena berkali-kali kita jumpai "bhaṭāra i sang hyang prāsāda kabhaktyan ing sīma kajurugusalyan i manañjung". Meskipun sesuatu identifikasi tidak dapat kita usahakan, menariklah bahwa rupanya di sini kita berhadapan dengan candi tertentu yang erat bertalian dengan golongan pandai besi. Kekhususan demikian mengingatkan kita kepada keadaan di Bali sekarang dengan puranya yang tersendiri-tersendiri bagi golongan-golongan tertentu (cf. Krom, 1931: 201; infra, Bab VI).

x). Pembacaan Damais adalah: tguk (1955: 52).

A-107. Prasasti Gulunggulung dari daerah Singosari (OJO XXXVIII), berangkatahun 929 A.D., memuat permohonan Rakryān Hujung Pu Maduralokāranjana kepada dan persetujuan dari Raja Sindok, agar tanah di Gulunggulung dan hutan di Bantaran dipatok, menjadi "dharmmaksetra", sehingga sawahnya yang diperuntukkan bagi Mahāprāsāda Hĕmad masuk dalam lingkungan "Sang Hyang Kahyangan i Pangawān", demi pemujaannya terhadap "Bhatāra i Pangawān" setiap tahunnya.

A-111. Prasasti Lawajati, daerah Malang, dari tahun 929 A.D. (OJO XXXIX), berisi penetapan apa yang harus dihasilkan oleh desa Lingga Suntan untuk dipersembahkan setiap tahunnya kepada Bhatāra i Walandit demi kelangsungan "sima punpunana bhatāra".

A-112. Prasasti Sucī, daerah Bangil, dari tahun 929 A.D. (OJO XLI) berisi perintah Raja Sindok untuk menetapkan desa Cunggrang menjadi sima guna kepentingan "sang hyang dharmmāçrama ing pawitra muang i sang hyang prāsāda silunglung sang siddha dewata rakryān .... (?)".

A-113. Prasasti Gunung Kawi (Malang), berupa dua keping tembaga, ternyata adalah salinan (copy) dari prasasti Suci di atas (Stutterheim, 1925c: 208-281; Krom, 1931: 213), dan karenanya bolehlah kita bersyukur bahwa kekurangan dalam kalimat yang kita kutip tadi sekarang dapat lengkap kembali menjadi: "sang hyang dharmmaçrama patapan i pawitra muang i sang hyang prāsāda silunglung sang siddha dewata rakryān bawa yahyah rakryan binihaji çrī parameçwari dyah kĕbi". Maka jelaslah bahwa yang telah sempurna menjadi dewata adalah Rakryan Bawa(ng), ayahanda isteri raja sang

permaisuri Dyah Kĕbi, yaitu ayah mertua Raja Siṇḍok.

A-115. Prasasti Jĕru-jĕru atau Singasari IV (OJO XLIII), tahun 930 A.D. berisi permohonan Rakryān Hujung kepada Raja Siṇḍok dan persetujuan raja, agar tanah milik pejabat tersebut dijadikan sima untuk keperluan "sang hyang çāla i himad". Keterangan ini mengingatkan kita kepada prasasti A-107 di atas. Nama Rakryan itu adalah Pu Mawura, dengan catatan bahwa aksara "wu" diragukan oleh Brandes dalam OJO-nya. Bilamana "wu" itu seharusnya "du", maka kita peroleh nama yang sama dengan nama dari prasasti A-107 tadi. Dalam hal ini maka rupanya di Himad (= Hēmad?) ada tempat/bangunan suci lain lagi, yaitu yang diperuntukkan bagi Sang Hyang Çāla.

A-123. Prasasti Candi Lor (Anjuk Ladang, Kediri) tahun 937 A.D., berisi perintah Raja Siṇḍok untuk membebaskan sejumlah sawah guna kepentingan "bhaṭāra i sang hyang prāsāda kabhaktyan i dharmma samgat pu anjukladang" (OJO XLVI, sisi muka baris 5). Mungkin sekali bhaṭāra ini sama dengan "bhaṭāra i sang hyang i sang hyang prāsāda kabhaktyan i çrī jayamṛta" (sisi muka baris 8), oleh karena sawah yang dipersoalkan adalah sama-sama "sawaḥ kakaṭikan" di Anjukladang x). Hal ini dapat diperkuat kiranya dari apa yang tercantum pada baris 22 sisi muka: "lmaḥ sawaḥ sima kakaṭikan iyanjukladang tutugani taṇḍa kaiwala bhaṭāra i sang hyang prāsāda kabhyaktyan i sang hyang (dha)rmma i çrī jayāmṛta (ataḥ pramāṇa i sakabeh)" yang dapat diartikan: tanah sawah sima Kakatikan di

---

x). Sebagian dari akhir baris 4 dan permulaan baris 5 sudah tidak terbaca, begitu pula sebagian besar dari baris 6 - 8, di mana justru ada sebutan "çrī mahārāja i çrī jayamṛta".

Anjukladang (itu) semoga menjadi ketetapan dari panji yang satu-satunya, (ialah bahwa) Batara di Sang Hyang Prasada Kebaktian dalam Sang Hyang Dharmma di Çrī Jayamerta (benar-benar menjadi yang paling berkuasa di antara semua Batara). Sebagai Batara yang satu-satunya, dikatakan dalam penutup prasastinya (sisi belakang baris 35 - 36) bahwa sawah Kakatikan di Anjukladang telah selesai ditetapkan sebagai sima untuk dipergunakan Samgat Anjukladang sebagai persembahan kepada "bhaṭāra sang hyang prāsāda kabhaktyan i çrī jayamarṭa".

A-126. <u>Prasasti Siman</u> (Kediri) tahun 943 A.D., berisi perintah Raja Siṇḍok untuk membeli sejumlah sawah dan tegalan, supaya dijadikan sīma seluruhnya, untuk kepentingan "sang hyang dharmma kamūlān" yang merupakan jasa Sang Çluk di Paradah (OJO XLVIII).

A-127. <u>Prasasti Muncang</u>, daerah Malang (OJO LI), tahun 994 A.D., berisi perintah Raja Siṇḍok untuk membebaskan tanah daerah Muncang dan menjadikannya "dharmmakṣaitra" guna pembangunan ("pagawayana") "prāsāda kabhaktyan mangaran i siddhayoga". Di tempat lain (baris 23 dan 26) sebutannya hanya "hyang prāsāda kabhaktyan i siddhayoga". Rupanya yang dipuja di sini adalah "bhaṭāra i sang hyang swayambhu i walaṇḍět" (baris 13, tetapi "malaṇḍět" pada baris 14). Mungkin dewa inilah pula yang diberi julukan "bhaṭāra i sang hyang prasāda kabhaktyan i siddhayoga", sebagaimana termaktub pada baris 28.

A-128. <u>Prasasti Malang</u> (OJO L,B), yang terdiri atas 7 keping perunggu dan berangkatahun 948 A.D., menerangkan bahwa Raja Siṇḍok memberi anugerah fasilitas-fasilitas (?) kepada sejumlah pejabat

dan desa, terutama kepada Rakryān Kanuruhan, supaya mereka yang berkepentingan dapat melakukan ibadah mereka dengan sempurna. Disebutkan tentang adanya gugusan kahyangan di Kanuruhan, dan di gugusan itu yang terpenting ("makādi") adalah "sang hyang wurandungan i sama manghyang samahulunnira bhatāra hyang pangawan mwang sang hyang kaswangga".

Prasasti ini rupanya erat berhubungan dengan prasasti lain lagi, yang ditemukan bersama-sama tetapi tidak lengkap dan bercampur aduk (OJO XLIX A). Bagian yang seharusnya memuat angkatahun tidak ditemukan, dan karenanya tidak dimasukkan dalam daftar Damais. Kedua prasasti itu, menurut Brandes, "handelan over hetzelfde onderwerp, wat de verwarring niet weining hielp vermeerderen". Membingungkan pula ialah bahwa kalimat yang kita kutip di atas itu kita jumpai lagi dalam prasasti yang kedua ini tetapi agak berbeda bunyinya, yaitu: kahyangan i kanuruhan kabeh makādi sang hyang wurandungan i sang hyang mahulun i sang hyang pangawan i sang hyang kaswaban i sang hyang kagotran" (2a dan 4a).

A-129. Prasasti Trowulan VII (OJO LV), tahun 966 A.D., menerangkan bahwa Mpu Mano menghibahkan tanah warisannya kepada Mpungku Susuk Pager dan Mpungku Nairanjana untuk keperluan membangun "Kuti dharma lpas". Kuti adalah semacam biara agama Buda, dan sifat keagamaan ini sesuai dengan pujian pendahulu yang mengawali prasastinya dan yang berbunyi: namostu sarwwabuddhaya.

Sampailah kita sekarang kepada jaman Erlangga, yang mengisi pertengahan pertama dari abad ke-XI dengan tidak kurang dari dela-

pan buah prasasti yang berangkatahun (A-135 s/d. A-144, dan A-143, dari daftar Damais). Dari prasasti-prasasti itu hanya tiga sajalah yang ada hubungannya dengan maksud telaah kita, yaitu A-139-140-141.

A-139. Prasasti Těrěp I dari tahun 1032 A.D. menyebutkan adanya "sira bhaṭārī arccarūpa kapanggih irikang patapān i trēp". Prasasti ini belum diterbitkan sama sekali, dan transkripsinya pun baru ada sebagian, yaitu yang berkenaan dengan angkatahunnya (Damais, 1955: 65-66). Maka sayanglah bahwa kita tidak dapat mengetahui ada tidaknya keterangan lebih lanjut tentang arca bhaṭārī itu.

A-140. Prasasti Kělagen (OJO LXI) dari tahun 1037 A.D. berkenaan dengan pembangunan dawuhan (bendungan) di Waringin Sapta untuk menanggulangi banjir sungai Brantas. Setelah desa-desa yang rusak akibat banjir itu disebutkan pula sejumlah sīma ("sīmaparasīma") yang mengalami penderitaan, yaitu: Kala, Kalagyan, Thāni Jumput, Wihāra Çāla, kamulān dan parapatapān, yang kesemuanya menjadi sumber penghasilan utama ("makamukhyabhuktyan") bagi "sang hyang dharmma ring īçānabhawana mangaran i surapura" (baris 8-9). Selanjutnya diterangkan bahwa penetapan Waringin Sapta menjadi "sīmạ dawuhan" itu tidak saja dimaksudkan untuk kemakmuran rakyat ("rāt" berarti: dunia, tetapi juga: kerajaan, dan bahkan: rakyat) melainkan juga untuk menghidupkan kembali penghidupan-penghidupan ("punarjīwa ni bhuktyan") bagi "sang hyang sarwadharmma, sīmaparasīma, kala kalagyan, thāni jumput, wihāra çala, kamulān, parhyangan, parapatapān kabeh" (baris 18 - 19).

A-141. Prasasti Pucangan, yang lebih terkenal dengan "Batu Calcutta", dan yang merupakan dokumen dan bahan sejarah yang

penting sekali berkenaan dengan riwayat Raja Erlangga, sebenarnya dimaksudkan untuk menetapkan didirikannya "dharmma karṣyan çrī mahārāja" (baris 4 dari bagian yang berbahasa Jawa-Kuno)[x] dalam tahun 1041 A.D. Dharmma ini adalah pertapaan di Pucangan pada lereng Gunung Penanggungan yang disebut: "sang hyang yaça patapān i pucangan" (beberapa kali) dan juga "sang hyang dharmma patapān i pucangan".

Cerita panjang lebar yang diuraikan dalam prasasti itu dan yang merupakan riwayat hidup Erlangga, tidaklah lain daripada "sambandha" atau alasan dikeluarkannya prasasti itu. Namun demikian ada juga hal-hal yang pantas mendapat perhatian kita.

Diceritakan pada baris 5 - 6 bahwa ketika ada bencana mahahebat dalam tahun 1017 A.D. [xx] banyak orang-orang penting yang gugur, diantaranya terutama sekali sang raja sendiri yang disebut "dewatā pjaḥ lumāḥ ri sang hyang dharmma parhyangan i wwatan".

Dalam persembunyiannya di Wonogiri, Erlangga tinggal bersama para petapa, dan menjadi petapa pula, dalam sebuah kuil ("bhawana bhaṭāra", baris 11).

---

x). Prasasti ini ditulis dalam dua bahasa: Jawa Kuno dan Sanskerta. Penerbitan selengkapnya beserta terjemahan diusahakan oleh Kern (V.G. VII: 83 - 114); OJO. LXII hanya berupa salinan dari bagian yang berbahasa Jawa Kuno. Ringkasan isinya dalam rangka penulisan sejarah Erlangga terdapatkan dalam Krom, 1931: 255 sqq.
Kutipan-kutipan dari prasasti tanpa sesuatu keterangan lain berarti kutipan dari bagian yang berbahasa Jawa Kuno.

xx). Menurut pembacaan baru maka angkatahunnya bukanlah 1007 melainkan 1017 A.D. (Casparis, 1958).

Selanjutnya diterangkan bahwa dalam tahun 1019 Erlangga dinobatkan menjadi raja, dan segera setelah itu ia melakukan pemujaan tanda baktinya terhadap nenek-moyangnya "sang lumāḥ ring içānabajra" (baris 13 - 14). Mungkin sekali yang bersemayam di Içānabajra adalah raja Içāna sendiri, yaitu Mpu Siṇḍok, yang memang dianggap sebagai pendiri Içānawangça. Mungkin sekali pula Içānabajra ini adalah bangunan suci yang disebut juga dalam Nāgarakṛtāgama (77: 1) dan yang terletak di sebelah Selatan kota Pasuruan sekarang (lih. Krom, 1931: 244).

Menarik perhatian ialah bahwa Erlangga dido'akan menjadi "palinggā nikanang rāt karuhun sang anāgata prabhu tkā ri dlāha ning dlāha" (yaitu: lingga bagi kerajaannya/rakyatnya, dan terutama sekali menjadi raja nantinya sampai akhir zaman).

Akhirnya, tentang prasasti yang demikian pentingnya itu, pantas sekali kita sayangkan bahwa banyak benar kata-katanya yang sudah hilang. Pada bagian akhir prasasti bahkan sejumlah kalimat sudah tidak terbaca sama sekali, padahal di bagian inilah sekonyong-konyong terdapatkan perkataan "caṇḍinira", yaitu pada pertengahan baris 44. Tanpa adanya sesuatu yang dapat dihubungkan dengan perkataan tersebut tidak dapatlah kita memperkirakan apa itu "caṇḍinira".

Bahagian yang berbahasa Sanskerta boleh dikata hanya berisi riwayat hidup Erlangga saja, dengan menyertakan pula siapa ayah ibunya. Baru menjelang penutupnya ada disebutkan dibangunnya sebuah "āçrama" (pertapaan) yang indah sekali di lereng Gunung Pūgawat. Nama ini sama artinya dengan Pucangan, dan "Gunung Pinang" ini

tidaklah lain daripada Gunung Penanggungan (Krom, 1931: 159).

A-142. Prasasti Kĕboan Pasar (OJO LXIII), berangkatahun 1042 A.D., menetapkan anugerah "aji pāduka mpungku sang pinakacatra ning bhuwana" kepada ketua desa Kambang Çrī. Mengenai pemberi anugerah itu dikatakan bahwa ia "umunggu ring dharmma gandhakuṭi i kambang çri". Kalau sebutan pemberi anugerah menimbulkan kesan bahwa ia adalah seorang pendeta yang memerintah, maka tempattinggalnya di dharmma Gandhakuṭi memperkuat dugaan kita bahwa rupanya di sini kita berhadapan dengan seorang raja yang telah mengundurkan diri dari dunia kebendaan tetapi masih menjadi "payung" bagi kerajaannya. Mungkin sekali raja-pendeta tersebut adalah Erlangga, yang menurut cerita menjadi Resi Gentayu (lih. Krom, 1931: 270).

A-144. Prasasti Sumĕngka, tahun 1059 A.D. x), membawa kita memasuki apa yang biasa disebut "jaman Kediri". Prasasti ini memuat keterangan tentang fasilitas-fasilitas penduduk desa perdikan (sīma) Sumĕngka untuk menggunakan dan mengatur air sungai Brantas yang telah disalurkan ke dalam sebuah waduk yang pembuatannya telah ditetapkan oleh "pāduka mpungku bhatāra Guru sang lumāh ri Tīrtha" (Krom, 1931: 270, 283).

Menurut Krom, Batara Guru ini adalah Erlangga sendiri setelah ia menjadi petapa, sedangkan Tirtha adalah pemandian suci (?) di pertapaan Pawitra yang sudah ada pada jaman Mpu Sindok dan yang letaknya di lereng Timur Gunung Penanggungan (Candi Belahan?).

---

x). Menurut Krom angkatahunnya adalah 1060 A.D. (1931: 283). Perbedaan pendapat antara Damais dan Krom berkenaan pula dengan nama rajanya (lih. Damais, 1952: 65 catatan 5).

A-146. Prasasti Panumbangan (OJO LXIX), tahun 1120 A.D., dikeluarkan oleh raja Bāmeçwara x) berkenaan dengan penetapan kembali anugerah "haji dewatā sang lumah ri gajapada". Hak-hak istimewa bahkan ditambahkan pula, berhubung dengan kebaktian rakyat Panumbangan terhadap sang raja.

A-151. Prasasti Ngantang (OJO LXVIII) tahun 1135 A.D., dikeluarkan oleh Raja Jayabhaya untuk menetapkan kembali "panganugraha sang lumaḥ ri gajapāda mwang anugraha sang lumaḥ ri nāgapuṣpa". Anugerah yang berupa hak-hak istimewa itu diberikan kepada penduduk daerah Hantang, dan penetapan kembali itu, yang disertai dengan tambahan-tambahan (karangkěpan denyānugraha pamuwuh çrī mahārāja -- baris 17 pada sisi muka), didasarkan atas kesetiaan rakyatnya terhadap sang raja ketika Jayabhaya menghadapi musuh dan dalam keadaan terjepit.

A-163. Prasasti Kěmulan, Trenggalek, (OJO LXXIII), tahun 1194 A.D., berisi perintah raja Çṛngga untuk menetapkan kembali (?) apa yang telah menjadi ketetapan tertulis dari "sang lumāḥ ring jawā".

A-164. Prasasti Palah (OJO LXXIV), tahun 1197 A.D., dikeluarkan oleh Raja Çṛngga berkenaan dengan persembahannya (?) kepada "sira pāduka bhaṭāra palaḥ". Dari perjalanan Raja Hayamwuruk sebagaimana diuraikan dalam Nāgarakṛtāgama dapatlah diketahui bahwa Palah adalah Panataran sekarang, meskipun bangunan-bangunan dari

---

x). Cf. Krom, 1931: 291 (angkatahunnya 1130 A.D.) dan 289 (soal Bāmeçwara atau Kameçwara).

gugusan Candi Panataran sebagaimana adanya kini berasal dari masa kemudian (Krom, 1923, II: 245-248; 1931: 301).

Sayang sekali, bahwa prasasti batu ini, yang terdapat di sebelah Selatan candi induknya, sudah ~~terlalu aus, sehingga banyak~~ sekali kata-katanya yang tidak dapat lagi dibaca. Lebih-lebih lagi kita sayangkan, bahwa pada baris 16 dari transkripsinya dalam OJO (halaman 178) ada tercantum "nusuk sima........nira pāduka bhaṭāra i palaḥ ....", sedangkan kita tidak dapat menarik kesimpulan apakah prasasti itu ada hubungannya atau tidak dengan didirikannya Candi Panataran itu.

Pun berkenaan dengan persembahan sang raja tadi, yang terpaksa kita bubuhi tandatanya, sukar sekali kita menarik sesuatu kesimpulan, meskipun perkataan "pratidīna" (saban hari) di depan "pāduka bhaṭāra i palaḥ" tentunya ada hubungannya dengan soal pemujaan sehari-harinya. Apalagi adanya keterangan ".........pinakapariwāra (untuk menjadi pengiring/pembantu) nira çrī mahāraja ri pamūjāhira ....i sira pāduka bhaṭāra i palaḥ" (OJO hal.179 baris 5 dan 6) menimbulkan rasa ingin-tahu yang sangat mendesak.

A-165. Prasasti Candi Pertapan, Blitar, (OJO LXXV), tahun 1198 A.D., diterbitkan oleh Kaki ri Subhaṣitā berkenaan dengan "sang hyang kabuyutan ri subhaṣitā". Apa yang menjadi persoalannya tidak jelas, oleh karena terlalu banyak kata-kata dan kalimat-kalimat yang telah aus dan tidak terbaca.

Prasasti terakhir dari jaman Kediri adalah <u>Prasasti Lawadan</u> (A-170) dari desa Wates Kulon daerah Tulungagung (OJO LXVII), yang

diterbitkan oleh Raja Kṛtajaya alias Çṛngga (lih. Damais, 1949: 10 - 15) dalam tahun 1205. Isinya tidak penting untuk keperluan kita, karena tidak menyangkut sesuatu yang sekiranya dapat dihubungkan dengan bangunan suci. Namun demikian, menarik perhatian ialah adanya perkataan "caṇḍi raras". Hanya saja, dari kalimatnya sendiri yang masih dapat terbaca, pula dari persamaannya dengan kalimat-kalimat lain yang serupa bunyinya, "caṇḍi raras" itu rupanya nama orang. Kalimat pada baris 15 bunyinya: ....buyut hadyan makasikasir manjangan caṇḍi raras nāma potra gajin ....; kalimat pada baris 17: .... buyut makasikasir Kbo Kḍu nāma potra bonang; kalimat pada baris 19: buyut hadyan makasikasir Kbo......nāma potra bajra.

Sebagaimana kita ketahui, Kṛtajaya adalah raja Kediri yang terakhir, yang dalam pertempuran di Ganter pada tahun 1222 menyerah kalah terhadap Ken Arok. Maka mulailah "jaman Singhasari", yang sejarahnya -- disambung dengan "jaman Majapahit" -- dapat kita kita ketahui dari Nāgarakṛtāgama dan Pararaton. Dari kedua kitab ini pula kita telah mencungkil bagian-bagian atau kalimat-kalimat yang berhubungan dengan maksud telaah kita. Maka prasasti-prasasti jaman Singhasari dan Majapahit itu tidak usahlah rasanya kita tinjau secara khusus, kecuali beberapa yang memang perlu juga kita perhatikan.

Sungguh menarik perhatian bahwa dari jaman Singhasari hanya ada beberapa prasasti saja yang sampai kepada kita (yang berangkatahun, dan karenanya pasti masa asalnya, hanya 4 buah, yaitu: A-171 sampai dengan 174 menurut daftar Damais), sedangkan yang penting

untuk kita hanyalah satu, ialah:

A-174. <u>Prasasti Wurare (Joko Dolog)</u> x). Prasasti ini dipa-hatkan pada tumpu patung Akṣobhya, dan a.l. menyatakan bahwa dalam tahun 1296 A.D. raja Kṛtanāgara ditasbihkan menjadi Jina (Dhyāni-Buddha) dengan julukan Jñānaçiwabajra. Pada kesempatan ini dilantik pula patung Mahākṣobhya di kuburan Wurare, dan patung tersebut di-maksudkan untuk mewujudkan sang raja yang telah menjadi Jina itu.

Pematungan orang yang masih hidup rupanya dilakukan pula ter-hadap seseorang bukan raja, sebab pada prasasti Air Asih tercan-tumkan "(ng)ārcca wiṣṇupratirūpa pagawayana swātmapratiṣṭa sang pamgĕt ing air asih". Pameget di Air Asih itu adalah pendeta Bhas-kara, yang sebagai Çangkhadhara (pendeta kerajaan) raja Kṛtanagara melakukan upacara khusus terhadap Çiwāgni untuk mengukuhkan kedu-dukan sang raja. Dengan demikian maka pendeta Bhaskara itu mewu-judkan diri sebagai patung Wiṣṇu, mungkin sebagai anugerah istimewa sang raja atas jasa-jasanya (Krom, 1931: 341).

Sebuah arca yang mungkin pula merupakan perwujudan dari orang yang masih hidup adalah arca Cāmuṇḍā di Singosari. Arca ini tadinya sudah hancur lebur tetapi kemudian pecahan-pecahannya dapat dihu-bung-hubungkan lagi sehingga menjadi lengkap kembali sebagai arca yang penuh cacad (OV 1928: 27 - 32, gb. 11 - 14). Sayang sekali bahwa kekurangan-kekurangan terdapatkan pula pada sisi belakangnya yang ternyata memuat sebuah prasasti. Cacad-cacad pada prasasti ini menimbulkan perselisihan pembacaan, sehingga mengenai angka-

---

x). Transkripsi dan terjemahan oleh Kern dalam VG.VII halaman 187 - 196. Juga Poerbatjaraka, 1922: 426 - 462.

tahunnya saja terdapatkan perbedaan pendapat. Menurut Stutterheim angkatahunnya adalah 1254 Çāka atau 1332 A.D. Maka ia dapat menyusun teori yang sangat masuk akal (Stutterheim, 1936a: 313 - 317), ialah bahwa Cāmuṇḍā itu adalah Tribhuwanottunggadewa Jayawiṣṇuwarddhanī yang digambarkan dalam bentuk krodha, karena baru saja berhasil memadamkan pemberontakan-pemberontakan setahun sebelumnya. Adapun Ganeça dan Cakracakra yang terdapatkan pada kanan dan kiri sang dewi menggambarkan Gajah Mada dan Adityawarman sebagai panglima-panglima yang memimpin tentara penumpasan para pemberontak tadi.

Teori Stutterheim itu gugur oleh penentuan angkatahun yang diusahakan Damais (1955: 151 - 153) x). Sebagaimana kita ketahui, angkatahun pada prasasti-prasasti selalu disertai dengan hari pasaran, paringkelan, dan sebagainya. Atas dasar perhitungan semuanya itu Damais berhasil menetapkan bahwa angkatahunnya tidak mungkin 1254 Çāka melainkan 1214 Çāka atau 1292 A.D. Maka gugurlah pula identifikasi Cāmuṇḍā dengan Tribhuwana, Ganeça dengan Gajah Mada dan Cakracakra dengan Adityawarman.

Sayang bahwa usaha identifikasi lain belum berhasil ditemukan. Sebagaimana kita ketahui, 1292 adalah tahun gugurnya raja Kṛtanāgara, dan meskipun menurut perhitungan Damais prasasti Cāmuṇḍā tadi diterbitkan beberapa bulan sebelum peristiwa tersebut tidak dapat-

---

x). Lih. juga Buchari, 1959: 407, yang mengemukakan bahwa berdasarkan penemuan pecahan lain lagi dari arcanya dapat diberikan pembacaan baru dari bagian yang menentukan, yaitu berkenaan dengan ada tidaknya perkataan "Sadeng".

lah dicari sesuatu peristiwa yang kiranya dapat dihubungkan dengan Cāmuṇḍā - Ganeça - Cakracakra.

Mengenai raja-raja Singhasari, khususnya kedua raja yang terakhir, rupanya sebutan anumertanya merupakan bagian yang sangat penting. Kecuali dalam Nāgarakṛtāgama dan Pararaton, dalam beberapa prasasti sebutan itu selalu disertakan. Dalam prasasti Gunung Butak (Damais: A-177. Prasasti Kudadu) dari tahun 1294 A.D. kita baca: çrī kṛtanāgara sang līṇa ring çiwabuddhālaya x). Pun dalam prasasti Penanggungan (Damais: A-178. Prasasti Sukamerta), yang salinan dan terjemahannya diselenggarakan oleh Poerbatjaraka (1940b: 33 - 49), Kṛtanāgara khusus disebut: bhaṭāra çrī kṛtanāgara sira sang līna ri çiwabuddhālaya, sedangkan Wiṣṇuwardhana disebut: sira sang līna ring mandāraparwwata.

Mengenai keterangan yang terakhir ini sangatlah menarik perhatian bahwa Stutterheim dalam catatannya terhadap terjemahan Poerbatjaraka berpendapat bahwa "mandāraparwwata" bukanlah tempat Wiṣṇuwardhana dicandikan melainkan tempat ia wafat dan lebur ke dalam dewa penitisnya. Kesimpulan ini ia perkuat dengan keterangan dari prasasti Trowulan I (O.V. 1918, hal. 109; Damais: A-188) yang menyebutkan "sang mokteng mandāragiri" untuk Wiṣṇuwardhana tadi.

Demikian pula halnya dengan sebutan-sebutan bagi Kṛtanāgara: sang līna ring çiwabuddhālaya (A-177 dan A-179), sang līna ri çiwabuddhālaya (A-178), Sang lumah ri çiwabuddha (A-176), dan sang

---

x). Bagian pertama dari prasasti itu disalin dan diterjemahkan oleh Brandes dalam penerbitan Pararatonnya (1897: 78 sqq.), sedangkan bagian keduanya kita dapati sebagai OJO LXXXI.

mokteng çiwabuddhaloka (Nag. 43: 5: 3). Menurut Stutterheim, sebutan-sebutan itu semuanya bukannya nama candi melainkan semacam petunjuk bahwa "met de bedoelde uitdrukkingen niet anders bedoelt wordt dan het opgaan van Kṛtanāgara's ziel na diens dood in Çiwa-Buddha's hemel, waar en hoe wij die dan ook denken moeten" (Stutterheim, 1936a: 303; cf. juga infra).

Lebih jelas lagi bahwa sebutan-sebutan tadi memang bukan nama candi, kalau kita perhatikan prasasti Singasari (A-187. Prasasti Gajah Mada B; lih. Brandes, 1909: 38 - 39), yang dengan tegas menyatakan bahwa dalam tahun 1351 A.D. Sang Mahāmantrimūlya rakryan mapatiḥ Mpu Mada beserta pula rakryan mapatih Jirṇṇodhara "makīrtti caitya" (baris 12), baik untuk para pendeta agama Siwa dan Buda beserta semua orang yang menyertai "kamoktan paduka bhaṭāra" (baris 13-14) maupun untuk Sang Mahāwṛddhamantri yang gugur di bawah kaki sang raja. Kenyataan ini sekaligus menjadi bukti, bahwa caitya yang didirikan itu adalah bangunan untuk memperingati -- dan bukan untuk menanam abu jenazah -- mereka-mereka yang gugur. Tidak mustahil, bahwa yang terpenting di antara mereka diujudkan pula sebagai patung dalam bangunan itu. Menurut Stutterheim, pematungan itu bahkan bukan saja merupakan kemungkinan melainkan memang kenyataan (lihat Stutterheim, 1934c: 441 - 476).

Dengan kesimpulan ini rasanya kita sudah sampai kepada akhir uraian kita tentang prasasti-prasasti dari pulau Jawa, oleh karena dari beberapa prasasti lainnya yang berasal dari jaman Majapahit tidak terdapatkan keterangan-keterangan tambahan (kecuali tambahan jumlah "istilah" sang mokta ri(ng) ..... dan sang lina ri(ng)....).

Hanya satu prasasti lagi pantas juga kiranya mendapat perhatian kita, oleh karena memberi penjelasan bahwa perkataan dharmma itu "niet de tjaṇḍi doch het geheele voor het bouwen van een tjaṇḍi bestemde en daartoe vrijgemaakte gebied beteekent" (Stutterheim, 1936a: 310). Prasasti tersebut adalah kepingan-kepingan perunggu yang ditemukan di Gedangan dekat Surabaya (Damais: A-191), yang berkenaan dengan pembebasan tanah di Bungur Lor dan di Asana untuk menjadi "dharmmasīma ring Kañcana" dan pada keping 36 dan permulaan 4a menjelaskan bahwa maksud daripadanya adalah "pangadĕgana sang hyang prasāda sthāna nira sang hyang arcca boddha pratiwimba nira pūjan angkĕn kārttikamāsa" (yaitu: untuk mendirikan sebuah prasāda tempat arca Buddha, agar ia dipuja tiap bulan Kārttika).

Dari prasasti-prasasti yang berasal dari luar pulau Jawa hanyalah prasasti-prasasti Bali saja yang dapat dihubungkan dengan telaah kita ini (Damais, daftar D-1 s/d D-67; lihat juga Callenfels, 1926; Stutterheim, 1929 - 1930; Goris, 1954, I-II). Secara umum dapat dikatakan bahwa prasasti-prasasti ini tidak memberikan bahan tambahan, sehingga tidak perlu kita tinjau isinya satu demi satu. Hanya dalam hal adanya sesuatu yang menarik perhatian, kita akan membahasnya lebih lanjut.

Ternyata bahwa hal demikian memang ada. Sebagaimana kita ketahui, pada candi yang terbesar dari gugusan Gunung Kawi di Tampaksiring terdapatkan pertulisan dalam "huruf Kadiri" yang berbunyi "haji lumāh ing jalu". Melalui pengertian jalu -- taji -- senjata tajam -- keris ada disimpulkan bahwa "jalu" adalah sungai Pakerisan

sekarang, sehingga nama tempat yang menyertai perkataan "lumāh" sekaligus berkenaan dengan bangunan candi (Bernet Kempers, 1956:78; Goris, 1957: 25).

Identifikasi demikian lebih nyata lagi dari adanya "sang hyang caṇḍi i burwan" dalam prasasti Paguyangan (Callenfels, 1926: 19) yang dapat kita hubungkan dengan "bhaṭārī sang lumāh i burwan" dalam prasasti-prasasti Anak Wungçu (Damais, 1952: 89-93, no. D-32, 34-36, 38-45, 47). Bhatārī yang dimaksudkan adalah Guṇapriyadharmapatnī; arca perwujudannya adalah Mahīṣāsuramardhinī; candinya adalah Pura Kedarman sekarang yang terletak di atas bukit di desa Buruan dekat Gianyar di mana masih terdapatkan sisa-sisa bangunan candi berupa sejumlah batu-batu candi dan sebuah batu ambang pintu.

Prasasti-prasasti Anak Wungçu tadi tidak hanya menyebutkan almarhumah ibunya tetapi juga almarhum ayahnya dalam satu kalimat: "anak wungçu nira kalih bhaṭārī sang lumah i burwan bhaṭāra sang lumāḥ i bañu wka". Maka tentunya di Banyu Weka itu ada pula sebuah candi. Menurut dugaan Goris, candi yang ada di Banyu Weka itu adalah candi padas di tepi sungai Krobokan atau yang ada di desa Tatiapi (Goris, 1957: 21), tetapi harus diakui bahwa sesuatu kepastian tidak dapat diperoleh. Lebih meyakinkan adalah usahanya untuk mengidentifikasikan gugusan Gunung Kawi dengan "sanghyang maṇḍala ring Amarawatī" yang juga disebut "katyāgan i thanī Songan Tambahan" atas dasar adanya keterangan "sanghyang katyāgan ing Pakrisan mangaran ring Amarawati" (Goris, 1957: 22 sqq.).

Lebih lanjut Goris berpendapat bahwa dari gugusan Gunung Kawi itu candi yang terbesar diperuntukkan bagi Udayana (haji lumāh ing

jalu), sedangkan candi sebelahnya yang bertulisan "rwa-nakira" diperuntukkan bagi kakak beradik Marakata dan Anak Wungçu. Dengan demikian maka Udayana yang kita ketahui disebut "bhaṭāra lumāh ing banu wka" dicandikan dua kali, seperti halnya juga dengan Marakata yang terlebih dahulu "lumāh ing camara".

Mengenai pencandian dua kali ini kita mendapat keterangan sebagai berikut (Goris, 1957: 25): "Ketika Udayana mangkat, tjandi² jang besar itu belum diselenggarakan, sehingga abunja maupun sebagian dari abunja ditjandikan di Air Wĕka. Begitu djuga ketika Marakata mangkat, sebagian dari abunja ditjandikan di Camara. Barulah pada masa Anak Wungçu jang mendjadi radja hampir tiga puluh tahun, Ç.971 - Ç.999, tjandi itu diselesaikan".

Mau tidak mau keterangan ini membawa kita kembali kepada pembahasan kita dalam Bab II di muka, yang menyangkal adanya penyimpanan abu jenazah dalam pencandian seseorang. Sangkalan itu kiranya berlaku pula sekarang. Udayana sudah menjadi "sang siddha dewatā lumah ring nger wka" dalam tahun 944 Çaka (prasasti Batuan; Goris no. 352, Damais no. D-26). Andaikata gugusan Gunung Kawi selesai dalam tahun 980 Ç (sembilan tahun setelah Anak Wungçu memerintah), maka penanaman abu jenazah yang kedua kalinya dilakukan 36 tahun sesudah penanaman yang pertama kali di Banyu Weka. Kiranya tidak perlu uraian lagi untuk menganggap hal yang demikian itu kurang dapat masuk akal, kalau tidak harus kita tolak sama sekali.

Dalam pada itu wajarlah pula, kalau Goris berpegangan kepada adanya penanaman abu jenazah sebagai inti dari pencandian seorang raja yang telah wafat. Lebih-lebih lagi, oleh karena ia berpendapat

bahwa hal itu dibenarkan oleh prasasti. Keterangannya adalah sebagai berikut: "Dalam prasasti Tengkulak E disebutkan: "jātaka ring Amarawati-āçrama" dan djuga "jātaka punpunan dyun i sanghyang mandala ring Amarawati". Kata "dyun" artinja periuk, tetapi didalam prasasti artinja periuk istimewa jang berisi abu radja jang telah mangkat. Misalnja prasasti no. 634 (Paguyangan) lembaran VIIIa: "apan pinarṇah jātaka puṇḍut dyun i bhaṭāra i Burwan, gumawe sawah bhaṭāra i thāninya ......tan kna pamapas sanghyang caṇḍi i Burwan". Disini ternjata bahwa kata dyun itu berarti periuk untuk abu ratu *Gunapriya, jang ditjandikan di Buruan" (Goris, 1957: 22).*

Tidak dapat disangkal, bahwa dyun adalah kata yang lazim untuk periuk, akan tetapi apakah alasannya untuk menetapkan bahwa periuk itu harus berisi abu jenazah? Lagi pula, apa peranan periuk dalam pengertian kalimat seluruhnya? Kalau menurut Goris sendiri "jātaka" artinya hampir sama dengan labapura, sedangkan "jātaka punpunan" merupakan satu istilah untuk jātaka tertentu (cf. Casparis, 1940: 53, 57-58), maka tidak terlalu beranilah kiranya untuk memperluas istilah itu menjadi "jātaka punpunan dyun" untuk menyesuaikannya dengan keterangan berikutnya yang menyatakan hubungan genitif (atau locatif?): i sanghyang maṇḍala ring amarāwati. Terlepas dari ketentuan jenis apa tepatnya jātaka yang demikian itu, pengertian yang kita peroleh lebih masuk akallah kiranya. Begitu pula kalau "jātaka puṇḍut dyun" kita ambil sebagai satu pengertian untuk menyatakan suatu jenis jātaka tertentu terhadap "bhatara i burwan". Dalam hal ini dapat kiranya keterangan yang menyusul, yaitu "gumawe sawah ....", memperkuat lagi pendapat kita tadi.

Sebagai penutup bab ini dapatlah sekarang kita catat beberapa hal yang menarik perhatian dan yang langsung dapat kita cungkil dari prasastinya sendiri (tanpa usaha penafsiran).

Pertama-tama sangatlah menarik perhatian, bahwa dari sekian banyaknya prasasti yang dapat kita hubungkan dengan telaah ini hanya ada dua buah saja yang memuat perkataan "caṇḍi", yaitu: prasasti Ngabean (OJO CVI) yang menampilkan adanya "pacaṇḍyan i kwak" dan prasasti Paguyangan yang menyebutkan "caṇḍi i burwan". Istilah yang dipakai oleh prasasti-prasasti lainnya untuk menamakan sesuatu bangunan suci adalah: sthāna, mandira, bhawana, gṛha, caitya, prasāda, dharmma, parhyangan, dan sebagainya.

Selanjutnya menarik perhatian pula, bahwa prasasti yang memberi keterangan -- betapa sedikitnya juga -- tentang pembangunan sesuatu candi serta maksud dari padanya hanya tiga saja adanya: prasasti Canggal yang memberitakan didirikannya sebuah "sthāna" untuk lingga Çiwa (Candi Gunung Wukir?), prasasti Dinoyo yang memberi keterangan tentang "mahārṣibhawana" untuk Dewa Agastya (Candi Badut?), dan prasasti Kalasan yang memuat berita pembangunan "tārābhawana" untuk Dewi Tārā (Candi Kalasan).

Ada juga beberapa prasasti lain yang memuat nama bangunan suci dan dari namanya itu dapat kita ketahui jenisnya, seperti misalnya: Mañjuçrigṛha, Çiwagṛha, Jinamandira, Jinālaya dan Çiwālaya. Namun demikian, tidak ada jugalah keterangan lain yang dapat kita peroleh.

Adapun prasasti-prasasti yang selebihnya, yaitu yang merupakan bagian terbesar dari jumlah yang kita jelajahi, boleh dikata tidak memberi tambahan bahan sama sekali kepada telaah kita ini. Meskipun

demikian cukuplah menarik perhatian bahwa dalam prasasti - prasasti ini banyak benar kita jumpai nama-nama anumerta yang terdiri atas dua bagian: keterangan meninggal + keterangan tempat. Tidak jarang terjadi bahwa bagian kedua itu erat bertalian dengan atau mengingatkan kepada sesuatu bangunan suci, sehingga dapat timbul pertanyaan bukankah bagian itu menjadi petunjuk akan tempat dimakamkannya (ditanamkan abu jenazahnya) tokoh yang disebut secara anumerta itu tadi.

Nama anumerta sebagai nama yang lebih dikenal daripada nama masih hidup ternyata merupakan kebiasaan di Sulawesi Selatan. Rakyat kebanyakan akan segera dapat menunjukkan — misalnya — makam "Tumenanga ri Balla' Pangkana" (beliau yang wafat di rumah kedudukannya = di istananya) di Tamalatte, akan tetapi tidak demikian bilamana yang ditanyakan adalah makam "Sultan Hasanuddin". Begitu pula Raja Aru Palaka yang dimakamkan di Bonto Biraeng, lebih dikenal di mulut rakyat dengan nama anumertanya "MatinroE ri Bontoala" (beliau yang wafat di Bontoala) [x].

Bagian kedua dari nama anumerta itu tidak selalu merupakan nama tempat; dapat juga merupakan keterangan dalam keadaan bagaimana orang itu meninggal. Contohnya: MatinroE ri alěppěrrěnna (yang wafat dalam kebebasannya) untuk seorang raja Wajo yang telah memeluk agama Islam dan karenanya bebas dari belenggu kegelapan jahilliyah, dan Tumenanga ri Agamana (yang wafat dalam memeluk agamanya) untuk seorang raja Tallo (lih. Noorduyn, 1955: 79).

---

x). Tumenanga adalah bahasa Makassar, dan (TO)MatinroE adalah bahasa Bugis. Artinya sama, yaitu: beliau yang tidur (wafat).

Kebiasaan yang serupa, tetapi kiranya kurang merata, kita da-patkan juga di Jawa Tengah, dengan adanya berbagai nama anumerta yang menjadi nama julukan, seperti: Panembahan Sekar séda ing Lèpèn (yang pasti tidak dimakamkan di sungai), Panembahan seda ing Kra-jak (tetapi dimakamkan di Kota Gede), dan sebagainya.

Dari contoh-contoh di Sulawesi Selatan dan di Jawa Tengah itu dapat kiranya disimpulkan bahwa keterangan pelengkap dalam nama-na-ma anumerta yang kita jumpai dalam prasasti bukanlah petunjuk di mana seseorang dicandikan melainkan di mana atau dalam keadaan ba-gaimana seseorang itu meninggal dunia.

Maka kalau ada nama anumerta yang dapat dihubungkan atau ber-talian dengan sesuatu bangunan suci, kesimpulan yang dapat kita ta-rik hanyalah bahwa bangunan itu merupakan tempat "dhinarma"nya o-rang yang telah wafat itu. Contoh yang jelas ialah adanya "[illegible] lumāh ing jalu" dalam gugusan bangunan suci yang disebut "ma[illegible] ring amarawati" (Goris, 1957). Hal ini nyatanya sesuai benar de-ngan keganjilan yang kita jumpai dalam Pararaton, bahwa pada umum-nya tentang seorang raja hanya disebut "mokta" dan kemudian "dhi-narma ring .....". Sesekali ada juga kita dapati keterangan dima-na moktanya dan dimana dhinarmanya, seperti: "sang mokta ring [illegible]-nyalaya ..... dhinarmeng japan, dharmabhiṣeka ring sarwajñapura" (berkenaan dengan raja Kertawardhana, Pararaton 30: 1-2), dan juga "sang mokta ring indrabhawana ...... sang dhinarmeng tajung" (Hayam Wuruk, Pararaton 30: 31-33), dan sebagainya.

Tidak mustahil, bahwa seseorang meninggal dalam suatu gugusan tempat suci, atau dalam keadaan sedang menjalankan suatu kewajiban

untuk kepentingan bangunan suci, sehingga keterangan yang kita jumpai dalam prasasti memberi kesan seolah-olah orang itu didharmakan dalam bangunan suci tersebut. Contohnya: "dewatā pjaḥ lumāḥ ri sang hyang dharmma parahyangan i wwatan" (prasasti Pucangan, Damais A-141). Prasasti A-205 bahkan menjelaskan, bahwa seseorang diperdewa di Paguhan, sedangkan ia meninggal di Pramalaya ("bhaṭāra ri paguhan sang līna ri pramalaya"). Maka kurang tepatlah pendapat Stutterheim yang menafsirkan "çiwabuddhālaya" sebagai tempat yang dituju oleh Kṛtanāgara setelah wafat (supra). Namun benarlah bahwa çiwabuddhāḷaya bukan nama tempat atau bangunan di mana sang raja itu dhinarma.

Tidak mustahil pula bahwa seseorang itu meninggal dalam sesuatu gugusan bangunan suci dan didharmakan dalam gugusan itu juga, sebagaimana nyata dari prasasti OJO CVI yang sekaligus memuat keterangan adanya "sang dewatā lumāḥ i Kwak" dan "sang dewatā ing pacaṇḍyan i Kwak".

Akhirnya, guna mempermudah gambaran kita tentang bahan-bahan yang dapat kita kumpulkan dari prasasti, baiklah kiranya kalau semua yang kita peroleh itu kini kita susun dalam suatu daftar seperti tercantum dalam halaman-halaman yang berikut (cf. juga Damais, 1970, s.v. candi, caitya, dharma, lumāh, prasāda, bhaṭāra). Sejauh mungkin daftar ini kita susun chronologis, dan sedapat-dapatnya semua prasasti dari pulau Jawa diberi nomor pengenal A menurutkan daftar Damais, sedangkan semua prasasti dari pulau Bali ditandai dengan G menurutkan Goris (khusus mengenai G-535B, G-358, G-359,

G-360 dan G-642 perlu dicatat bahwa nomor itu tidak terdapatkan dalam buku Prasasti Bali melainkan kita ambilkan dari Goris 1957: 18-31).

Sebutan prasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang di[illegible]
Canggal	A- 1	sthāna	---	Çiwa
Dinoyo	A- 3	mahāṛṣibhawanam	---	Agastya
Ligor A	--	caitya; stupa	---	Padmapāṇi, [illegible]-kyamuni, Wa[illegible]-[illegible]
Kalasan	A-4	tārābhawanam	---	Tārā
Sewu	--	mañjuçrīgṛha	---	Mañjuçri (?)
Karang-tengah	A-10	jinālaya; jinamandira (wenuwana)	---	---
Gandasuli	A-11	prasāda	---	---
Kuti	A-12	sang hyang dharmma ring campaga	---	---
Plaosan Lor	--	jinamandira	---	---
Tritepusan	A-13 A-14	kamulān i bhūmisambhara	---	---
Perot	A-17 A-18	prasada ing kabanyagan	---	---
---	A-20	çiwālaya; çiwagṛha	---	---
Gunung Muria	A-22	---	sang lumāḥ ing bulai	---

ebutan rasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
edangan A	A-23	dharmmasima lpas; sang hyang dharmma; sang hyang dharmmasima; sang hyang dharmmaprasāda; sang hyang prasāda sthānanira sang hyang arcca boddha pratiwimba	---	---
apyak u	A-30 A-35	dharmma i salingsingan	---	---
lengan	A-33, 38,39, 40,44, 53	prasāda i gunung hyang	---	---
ntang Mas	A-42	---	---	bhaṭāra çrī haricandana
abean	A-43 A-47	prāsāda iy upit	---	---
abean	A-46	prāsāda i kwak	---	---
abean ?	OJO CVI	prāsāda i laṇḍa; pacaṇḍyan i kwak	sang dewatā lumāḥ i kwak	sang dewata ing pacaṇḍyan i kwak
lingsingan	A-48	---	---	bhaṭāra i salingsingan
abean IV	A-55	parhyangan i smār	---	---
abean V	A-56	prasada i landa; dharmma umah ing pastika	---	---

...ebutan ...rasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dip...
...rucuk	A-57	---	---	bhaṭāra i pastik...
...gabean VI	A-58	dharmma ing pastika dharmma rakarayān halu pu catura	---	---
...andusari	A-60	sang hyang padewaharān	---	---
...ulus	A-61	wihāra i gusali	---	sang dewat... ing pasti...
Panunggalan	A-64	---	sang lumāḥ i layang	---
Watukura A	A-71	dharmma pangasthūlan	---	---
Kembangarum	A-72	---	---	bhaṭāra mw... bhaṭāri ki... w...
Wanagiri	A-74	---	haji dewatā lumāḥ ing çataçṛngga; sang dewatā lumāḥ ing çataçṛngga	---
Randusari	A-76	sang hyang caitya	sang dewatā sang lumāḥ ing pastika; mahārāja lumāḥ ing çataçṛngga	---
Kikilbatu	A-78	---	---	bhaṭāra i salingsi...

-butan -rasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
---	KO XVII	---	---	bhaṭāra ring barahāçrama ring sarayū
-dangan	A-81	parhyangan i prasāja	---	---
-tyasih	A-82 A-83	---	---	bhaṭāra i malangkuçeçwara, ing pūteçwara, i kutusan, i çīlabhedeçwara, i tuleçwara
-ngsang	A-84	wihāra; kutī i hujung galuh; bihāra i dalinnan	---	bhaṭāra i wihāra i hujung galuh
-tak	A-92	kawikuan i timbanan wungkal	---	bhaṭārī i heng i jro
-unyan AI -unyan B	G-003 G-004	---	---	bhaṭāra da tonta; bhaṭāra di turunan; sang hyang di turunan
-ngli	G-005	partapanan di hyang karimana; kibhaktyan di hyang karimana	---	sang ratu di hyang karimana

butan asasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
bieg	G-006	---	---	ida hyang di bukittunggal paradayan indrapura; ida hyang bukittunggal; dahyang di bukittunggal
gihmanek	A-95	dharmma rakryān prāsāda kabikwan i sugih manek	---	bhaṭāra i prāsāda i sugih manek
bahan I	G-102	parimaṇḍala partapanan di ptung; wihara çima,çala, silunglung, kaklungan, pangulumbigyan, pĕndĕm, prataya	---	---
ntakan	A-97	caitya niyaya (?) çrī mahārāja i turu mangambil	---	---
ntang Mas	A-98	sang hyang dharmma i wintang mas	çrī mahārāja sang lumāḥ ing pastika	---
ıkabumi	A-99 A-103	---	sang dewatā lumāḥ i tluk (?); sang lumāḥ i twak (kwak?)	---
ılakan	A-104	---	kryan ladheyan sang lumāḥ ring alas	---

ebutan rasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
...ndat	A-106	sang hyang prāsāda kabhaktyan ing sīma kajurusalyan i manan̄jung	---	bhaṭāra i sang hyang prāsāda kabhaktyan ing sima kajurusalyan i manan̄jung
...lung-gulung	A-107	mahāprāsāda i hěmad sang hyang kahyangan i pangawān; sang hyang prāsāda i hěmad	---	bhaṭāra i pangawān bhaṭāra i hěmad
...awajati	A-111	---	---	bhaṭāra i walaṇḍit
...uci ...ng. Kawi	A-112 A-113	sang hyang dharmmāçrama patapān i(ng) pawitra muang i sang hyang prasāda silunglung; sang hyang tirtha pan̄curan ing pawitra	sang siddha dewatā rakryan bawa(ng)	bhaṭāra ring prasāda ri patapan ri tirtha; bhaṭāra i pawitra
Glagahan	A-114	kabikuan i poh rinting	---	---
Jerujeru	A-115	sang hyang çāla i hěmad	---	bhaṭāra ri çāla

;ebutan ›rasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dip...
;andi Lor	A-123	sang hyang prāsāda kabhaktyan i dharmma samgat pu añjuk ladang; s.h.p.k. i çrī jayamṛta; s.h.p.k. i sang hyang dharmma i çrī jayamṛta; sang hyang dharmma i çrī jayamṛta	---	bhaṭāra i sa... hyang pras... kabhaktyan i dharmma sa... pu añjuk ladang; bhaṭāra i sa... hyang i sang hyang pras... kabhaktyan i çrī jayamṛta; bhaṭāra i sa... hyang kabh... tyan i sang hyang dharm... i çrī jaya...
;iman	A-126	sanghyang dharmma kamūlān i paradah	---	---
·iuncang	A-127	sang hyang prāsāda kabhaktyan i siddhayoga	---	bhaṭāra i sa... hyang swaya... i walandĕt; bhaṭāra i sang hyang prasād... kabhaktyan i siddhay...
·ialang	A-128	sang hyang kahyangan i kanuruhan; sang hyang wurandungan	---	bhaṭāra hyang pang...

Sebutan prasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
Trowulan VII	A-129	kuṭi dharmma lpas	---	---
Kintamani A	G-206	---	sang ratu sang siddha dewatā sang lumaḥ di air madatu	---
Sembiran AII	G-209	sang hyang paryyangan partapan di dharmmakuta	sang ratu sang lumāḥ di bwaḥ rangga	---
Gobleg	G-210	---	---	ida hyang di bukittunggal paradayan indrapura
Buwahan A	G-303	umah sang hyang i turunan	haji sang lumāḥ ring nūsa dwa	---
Batur	G-305	sang hyang wukir kulit byu	---	bhaṭāra kulit byu
Terep	A-139	patapān i trěp	---	sira bhaṭāri arccarūpa
Kelagen	A-140	sang hyang dharmma ring içanabhawana mangaran i surapura; sang hyang sarwwadharmma sīmaprasīma kala kalagyan thāni jumput wihāra çāla kamulān parhyangan parapatapān	---	

Sebutan prasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang di...
Batuan	G-352	---	pāduka haji sang siddha dewatā lumaḥ ring nger wka ing nger paku; sang siddha dewatā lumaḥ ring nger wka; haji sang lumaḥ ring nger madatu; haji sang lumaḥ ing nger tāga	bhaṭāra i ta...
Ujung	G-357	---	bhaṭāra ban̄uka	---
Tengkulak A	G-353 B	sang hyang katyāgan ing pakrisan ring amarawati; sang hyang maṇḍala ring amarawati	---	---
Tengkulak B	G-358	sang hyang katyāgan ing pakrisan ring amarawati	---	---
Tengkulak C	G-359	katyāgan i thāni songan tambahan; sang hyang maṇḍala ring amarawati	---	---
Tengkulak D	G-360	sang hyang maṇḍala ring amarawati	---	---

butan asasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
ngkulak E	G-642	sang hyang maṇḍala ring amarawati; amarawati āçrama	---	---
cangan	A-141	dharmma karṣyan; sang hyang yaça patapān i pucangan; sang hyang dharmma patapān i pucangan; bhawanan bhaṭāra	haridewatā sang lumaḥ ring īçānabajra; dewatā pjaḥ lumāḥ ri sang hyang dharmma parhyangan i wwatan	---
eboan Pasar	A-142	dharmma gandhakuti i kambang çrī	---	---
umengka	A-144	---	pāduka mpungku bhaṭāra guru sang lumāḥ ri tīrtha	---
ausa	G-407	dharma i parcanigayan	---	bhaṭāra mandul bhaṭāra bukit humintang

Sebutan prasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dip[illegible]
Trunyan AII	G-402	---	---	bhaṭāra i tur[illegible]
Bebetin AIII	G-403	---	---	bhaṭāra ri[illegible] antakuñjar[illegible]
Dawan	G-404a	---	---	---
Batunya AII	G-405	---	bhaṭāri lumāḥ i burwan mwang bhaṭāra dewatā lu - māḥ ring banu wka	---
Sangsit A	G-406	---		---
Sawan B		---		---
Sembiran AIV	G-409	---	---	---
Pengotan AII	G-431	---	---	---
Manikliu AII	G-433	---	---	---
Manikliu BI	G-434	---	---	---
Pandak Bandung	G-436	---	---	---
Klungkung A	G-439	---	---	---
Klungkung B	G-440	---	---	---
Sawan AII	G-441	---	---	---
---	G-446	---	---	bhaṭāra ing [illegible] kanakāntarāl[illegible]

ebutan rasasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
andak Bandung	G-436	sang hyang dharmma ring ngantakunjarapada	sang atita prabhu lumah ing senamukha	---
lungkung A	G-439	çima, çala, hyang, wihara, patapan, silunglung, kaklungan, kamulan, pangulumbigyan	---	---
awan AII	G-441	---	sang lumah ing camara	---
unung Panulisan	G-461	---	---	bhatari mandul
unung Kawi	G-462	---	haji lumah ing jalu	---
abahan II	G-501	dharmma i ptung	---	bhatara ganapati ring tumpuhyang
Pengotan BI	G-502	---	batara dewata sang lumah ing puteran	---
Pejeng D	G-503	---	---	bhatara i banu palasa
Sawan C	G-505	parimandala i sukhapura	---	---

...utan ...sasti	Nomor pengenal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
...di ...rtapan	A-165	sang hyang kabuyutan ring subhaṣita	---	---
...ah Gunung	G-701	---	---	bhaṭāra i jro i heng
...gli	G-705	sang hyang maṇḍala ri lokasaraṇa	---	---
...ampihan	A-173	sang hyang sarwwadharmma; sang hyang prāsāda kabhaktyan	---	---
...jah Mada A	A-176	---	sang lumaḥ ri çiwabuddha	---
...nung Butak	A-177	sang hyang dharmma i klĕme	çrī kṛtanāgara sang lina ring çiwabuddhālaya	---
...nanggungan	A-178	---	bhaṭāra çrī kṛtanāgara sira sang līna ri çiwabuddhālaya; sira sang līna ring mandāraparwata	---

ebutan rasasti	Nomor penge-nal	Bangunan/Tempat suci	Nama anumerta	Dewa yang dipuja
umpang	A-201	---	sang mokta ri wiṣṇubhawana; sang mokta ring krĕttabhuwana	---
Gobleg	G-902	---	sang mukta ring wiṣṇubhawana	---
Paguhan	A-205	---	bhaṭāra ri paguhan sang lina ri pramalaya	---
Padukuhan Duku	A-210	---	sang mokta ri mwang sang mokteng mahālayabhawana	---
Jiu	OJO XCII	trailokyapuri	mokta ring indrabhawana	---
Jiu	OJO XCIII	dharmmasima ri trailokyapuri	---	---
Jiu	OJO XCIV XCV	sīma parhyangan ajñabhiṣekang sang hyang dharmma trailokyapuri; sang hyang dharmma swatantra; sang hyang dharmma ring kañci	çrī pāduka bhaṭāra ring dhanapura sang mokteng indranibhawana	mahārṣi sāradhwaja pratiṣṭa mwang çrī bhaṭāra rāma pratiṣta trailokyanātha

V. CANDI DALAM KESUSASTERAAN JAWA-KUNO

Sebagaimana telah kita ketahui, Nāgarakṛtāgama dan Pararaton adalah sumber utama, kalau bukan yang satu-satunya, yang jelas-jelas memberi pengetahuan kepada kita bahwa bangunan-bangunan yang kita kenal sebagai candi itu erat bertalian dengan wafatnya seorang raja. Bahkan dari kedua kitab itu kita dapat dengan pasti mengenali kembali bangunannya dan sekaligus juga rajanya yang "dhinarma" di situ, seperti misalnya candi Kiḍal untuk raja Anuṣapati dan Candi Jago untuk raja Wiṣṇuwardhana.

Sudah pula kita ketahui betapa menariknya bahwa perkataan 'candi' sama sekali tidak kita jumpai dalam kitab Pararaton, sedangkan dalam Nāgarakṛtāgama bagian yang memberi bahan untuk mengidentifikasikan "candi" dengan "dharma" —— yaitu yang berkenaan dengan Candi Jawi —— justru merupakan bahan sengketa benar tidaknya candi itu bangunan pemakaman.

Kalau kita teliti lebih lanjut, maka soal yang timbul dari penafsiran perkataan "candi" dalam Nāgarakṛtāgama itu tidak terbatas kepada Candi Jawi saja. Dalam kalimat "hana caṇḍi sāk rěbah" (17:10:1) jelas bahwa "caṇḍi" ini adalah sesuatu bangunan, tetapi menjadi teka-teki bangunan apakah sebětulnya yang rusak dan runtuh di daerah Japan itu. Demikian pula halnya dengan "caṇḍi" yang disebut dalam Nāg. 38:1:2 dan yang dikatakan berdiri di tengah suatu telaga di daerah Burěng.

Lebih sulit lagi identifikasinya ialah kalau kita hendak memberikan sesuatu tafsiran terhadap "Caṇḍi Lima" (17:4:4; 76:1:3) dan

"Caṇḍi Pungkal" (76:2:1). Apakah kedua perkataan itu masing-masing merupakan nama tempat ataukah "Lima" dan "Pungkal" itu menjadi nama candi (yang tidak dapat kita ketahui candi mana)?

Kalau tidak adanya perkataan "candi" dalam kitab Pararaton boleh kita anggap ganjil, maka kenyataan menunjukkan bahwa dalam prasasti pun kita jumpai hal yang tidak jauh berbeda. Sebagaimana kita ketahui, perkataan itu hanya kita dapatkan dalam prasasti Kwak (pacaṇḍyan i kwak) dan dalam prasasti Paguyangan (sang hyang caṇḍi i burwan). Maka sungguh menarik perhatian bahwa dalam kesusasteraan Jawa-Kuno perkataan tersebut boleh dikata bertebaran. Dan ganjilnya lagi: perkataan "candi" itu dipergunakan dalam pelbagai pengertian, dan kebanyakan tidak dapat dihubungkan sama sekali dengan sesuatu bangunan, apalagi bangunan pemakaman.

Untuk jelasnya baiklah kiranya kalau perkataan "candi" dalam kitab-kitab Jawa-Kuno itu kita teliti satu demi satu, dengan mendahulukan penggunaannya dalam pengertian yang biasa, yaitu pengertian yang sesuai dengan gambaran kita tentang bangunan candi. Ternyata bahwa dari kitab-kitab yang telah diterbitkan dan diterjemahkan hanya ada 4 saja yang memenuhi maksud kita. Keempat kitab itu adalah : Arjunawiwāha (Poerbatjaraka, 1926), Smaradahana (Poerbatjaraka, 1931), Bhomakāwya (Friedrich, 1852; Teeuw, 1946), dan Arjunawijaya (Soepomo Soerjohoedojo, 1971).

Dalam kitab Arjunawiwāha kita dapatkan suatu uraian pemandangan yang dilalui Arjuna dan Suprabha. Antara lain termaktub kalimat : caṇḍi cilānanā ng cawiri piṇḍa manangisa mahĕmbihĕmbihan (XV : 13 : 2)

dengan terjemahannya : Een tjandi met zijn beschadigde ornamenten is daar als het ware zachtjes aan het weenen (Poerbatjaraka,1926)[x].

Di lain tempat dari kitab itu juga kita baca:

akweh caṇḍi rĕbah katona tĕkaping waringin athawa bodhi
hambulu (XXXV:8:1)

dengan terjemahan Poerbatjaraka: Er zijn, zooals bekend is, vele tempels, die neergestort zijn door de waringin of bodhi dan wel hambulu-boom.

Dalam kitab Smaradahana, yang diterbitkan dan diterjemahkan oleh Poerbatjaraka juga (1931), kita jumpai uraian pemandangan di kahyangan tempat dewa Kāma bersemayam. Bait 16 dari pupuh IV berbunyi :

kulwan kidulnya ginagā linurah hawanya
endah gunungnya ginawe minahā guhānya
tīranya caṇḍi maṇi bajra lĕngĕng pinatra
hyang nandaka sphaṭika çuddha puca-pucaknya [xx]

dengan terjemahannya: Ten Zuidwesten daarvan had men een gaga aanplant met schoongemaakte paden. De kunstmatige bergen en grotten waren zeer fraai. Aan de voet er van vond men tempels van luisterrijk bebeitelde marmersteenen, terwijl heilige kristallen karaffen als topstuk dienst deden.

---

x) Sebenarnya "cawiri" adalah banaspati atau kepala kala, yang biasa terdapat di atas ambang pintu.

xx) Menurut gurulagunya harus dibaca : pucak-pucaknya.

Dalam kitab <u>Bhomakāwya</u> kita dapatkan perkataan "candi" yang jelas pula menunjukkan sesuatu bangunan. Pupuh I bait 12 baris 4 berbunyi :

munggwing doh panghyangan çela tuwi katulajěg candi kapwāpucak mās (Friedrich, 1852)

dan terjemahannya adalah : verderop stonden stenen tempels en het was bezaaid met grafgebouwen, alle met gouden toppen (Teeuw, 1946).

Adanya perkataan "panghyangan" dan "caṇḍi" dalam satu uraian memberi alasan bagi Teeuw untuk menterjemahkannya masing - masing dengan "tempels" dan "grafgebouwen". Kalau kita menengok lagi ke Bab-bab yang lalu dan menarik kesimpulan bahwa semua bahan yang sampai kini terkumpul tidak ada yang dapat membenarkan pemberian makna bangunan pemakaman kepada candi, maka adanya kedua macam istilah tadi minta penjelasan lebih lanjut. Dalam hal ini adalah menarik perhatian bahwa dalam pupuh VII bait 6 dari kitab Bhomakāwya itu sekali lagi terdapatkan persoalan yang serupa. Pada baris 1 disebutkan adanya "dharma" yang telah lenyap dan tertutup semak belukar, sedangkan pada kedua baris berikutnya dinyatakan bahwa tembok-temboknya telah runtuh dan tidak lagi berbekas, sehingga keindahan halamannya telah hilang sama sekali, untuk akhirnya pada baris 4 dinyatakan bahwa "caṇḍi linepa bajra pariçuddha kadi hana umantukeng çiwapada" dengan terjemahannya oleh Teeuw : de tempel, met heel zuivere diamanten bestreken leek wel pas naar çiwa's verblijf teruggegaan. x)

---

x) Bajralepa adalah sejenis lepa untuk melapisi dinding, yang kalau sudah kering menjadi keras sekali. Maka terjemahan Teeuw "dilapisi dengan intan-intan murni" tidak tepat.

Perkataan "dharma" oleh Teeuw diterjemahkan dengan "heiligdom", dan "caṇḍi" dengan "tempel". Maka timbullah pertanyaan mengapa "caṇḍi" pada pupuh I harus diartikan bangunan pemakaman dan pada pupuh VII kuil?

Kalau kita perhatikan, bahwa pupuh I merupakan bagian dari uraian tentang keindahan kota Dwārawatī dan keratonnya, maka tidaklah mustahil kiranya kalau candi-candi yang berjumlah banyak dan semuanya berpuncak mas itu adalah bangunan-bangunan di dalam gugusan "panghyangan" dari pupuh I, seperti halnya dengan meru-meru dalam pura di Bali sekarang. Kemungkinan ini tidak bertentangan dengan isi kalimatnya yang bersangkutan. Dengan demikian maka tiadalah bedanya dengan candi dari pupuh VII yang merupakan bagian (utama?) dari dharma [x].

Bahwa pada umumnya sesuatu candi itu tidak berdiri sendiri melainkan merupakan bagian saja dari suatu gugusan tidak lagi perlu dijelaskan, oleh karena cukup banyak contoh serta buktinya. Adapun yang menyertai candi itu dapat juga suatu biara, seperti halnya pada Borobudur, Kalasan, Gunung Kawi, dan sebagainya.

Kitab keempat yang menampilkan perkataan "candi" dalam arti "bangunan candi" adalah Arjunawijaya. Dari kitab ini dapat kita kutip yang berikut :

26.2 .... sāmpun sira kahaliwat ing dwārāparimita caṇḍyāgöng rwātiçobhe dalĕm ika ....

32.2 wwantĕn dharma lĕpas .... / caṇḍyāgöng pupak ing tĕngah pĕnuh ikang kayu halalang i madya ning natar

x) Cf. supra bab IV.

40.2 wedūryāsĕmu candi kahyangan awarna kabuyutan i[...]
ning banu

yang masing-masing oleh Soepomo Soerjohoedojo (1971) diterj[...]
sebagai berikut :

26.2 (The king) passed through the incomparable p[...]
within were two magnificent great temples ....

32.2 .... the top half of the main temple had coll[...]
and the courtyard overgrown with scrub and alang-[...]

40.2 the opals were like temples, sanctuaries, or sa[...]
places, in the middle of the water x).

Dalam beberapa kitab Jawa-Kuno lainnya perkataan "candi" [...]kai dalam arti kiasan, yang terutama sekali didasarkan atas [...]maan bentuk atau wujud sebagaimana nampak pada penglihata[...]

Perkataan "candi" yang masih dapat dihubungkan dengan s[...] bangunan, tetapi tidak dengan bangunan yang kita kenal sebaga[...]di, terdapatkan dalam kitab Ranggalawe (Berg, 1930). Pupuh VII[...] nguraikan suatu pasewakan atau audiensi di keraton. Pada b[...] yang ke- 10 kita baca susunan bagaimana duduknya penghadap seba[...] berikut :

mantri alunggw' eng mandapa, apadudwan anar[...]
lor kilyan kidul wetan yê, -ki açrī atap ali[...]
manggala sira Nambi, oya alinggw' ing ba[...]
cihna wiryâlĕp tinon, linepa cinandi raçmi, ...

---

x) Kiranya lebih tepat kalau perkataan "kahyangan" dianggap seba[...] pelengkap terhadap "caṇḍi", sehingga jelaslah adanya perump[...] "seperti (awarna) kabuyutan di tengah air".

Terjemahan yang dapat kita usahakan adalah : Para mantri duduk di pendopo, masing-masing berbeda tempatnya (menurut aturannya) di Utara, Barat, Selatan (dan) Timur. Demikianlah mereka itu duduk ra-pih bersap-sap. Panglima Nambi duduk ditempat yang lebih tinggi, (sebagai) tanda khusus kepahlawanannya, (sehingga) nampak sangat indah (bagaikan) "linepa cinandi" berkilau-kilau ....

Kesulitan yang kita hadapi dalam mencari arti dari perkataan "candi" dalam kalimat terakhir itu ialah bahwa bentuk passip yang dipergunakan itu dapat ditafsirkan bahwa yang "linepa cinandi" itu adalah baturnya tempat duduk Nambi, tetapi dapat juga Nambinya sen-diri yang bagaikan patung dilepa dan ditakhtakan dalam candi dengan pentas tempat duduknya selaku kaki-candi.

Kemungkinan pertama itu kiranya lebih tepat, karena pada bait 15 dari pupuh yang sama dapat kita ketahui, bahwa di pendopo itu rupanya ada sesuatu yang dapat dianggap sebagai candi. Bait terse-but, yang dimulai dengan "sang kinwan asahur sěmbah, něhěr munggw' eng batur candi, sandinge ken Sora mangko" (terjemahannya: yang di-perintah itu menjawab dengan sembah, kemudian mengambil tempat di batur candi, di samping Sora kini) berkenaan dengan Rangga Lawe, yang datang terlambat pada pasewakan yang sedang berlangsung itu, dan dipersilahkan oleh sang raja untuk mengambil tempat.

Kalau kita tilik bagaimana lantai pendopo itu susunannya, nya-talah bahwa bagian tengah memang lebih tinggi daripada bagian-ba-gian pinggirnya, sehingga di pendopo itu ada semacam "babatur" per-segi-empat. Keterangan bahwa para mantri duduk di sisi Utara, Ba-rat, Selatan dan Timur, dan bahwa Nambi tempatnya di babatur itu,

memperkuat gambaran yang demikian.

Maka soal yang timbul ialah apakah batur di tengah pendopo itu dapat dianggap sebagai (batur) candi? Ataukah pendopo seluruhnya, di mana sang raja bertemu dengan para menterinya, memang merupakan tempat bertemunya sang dewa (=raja yang telah bersatu kembali dengan dewa penitisnya) dengan para pemujanya? Dalam hal ini dapatlah dikemukakan pertanyaan pula apakah candi dalam pengertian ini sama dengan "candi raras" yang kita jumpai dalam kamus Van der Tuuk?

Kemungkinan yang sangat masuk akal ialah bahwa perkataan candi untuk menamakan batur pendopo ataupun pendoponya sendiri hanyalah digunakan dalam arti kiasan, yaitu untuk menunjukkan suatu perbandingan ujud atau bentuk atas dasar penglihatan. Sebagaimana dikemukakan di atas, lantai pendopo itu bersusun. Singgasana raja berdiri di atas lantai yang tinggi itu. Maka terdapatlah tempat - tempat duduk yang bersusun, dari bawah ke atas: lantai pinggiran untuk para menteri biasa, batur tengah untuk para menteri utama, dan singgasana untuk sang raja.

Sangatlah menarik perhatian bahwa gambaran pasewakan demikian itu kita dapati juga dalam prasasti. Perumpamaannya bahkan lebih jauh lagi. Dari OJO LXXXIII lempeng 1 dapat kita cungkil suatu uraian, bahwa ketiga orang menteri utama yang sedang menghadap sang raja Çri Sundarapāndyadewādhiçwaranāmarājābhiṣeka Wikramottunggadewa (= Jayanāgara, cf. Krom. 1931:378 sq.) itu :

"sākṣāt praṇālāmratisubaddhakĕn sthiratara ni palinggih çrī mahārāja siniwi ring kanakamaṇimayatoraṇakalpawṛkṣa"

(terjemahannya: bagaikan tumpu[x)] yang memperkokoh ketangguhan kedudukan sri maharaja yang sedang dihadap di singgasananya [xx)].

Perumpamaan ini berarti bahwa raja disamakan dengan patung, sedang para menterinya dengan yoni (tumpu patung). Dan memang, pada lempeng 4 sisi a) dari prasasti itu sang raja adalah "tuhutuhu wiṣṇawātara inadhiṣṭhāna sang paramasujana pinratiṣṭa" (artinya: benar-benar titisan Wisnu yang disemayamkan[xxx)] oleh manusia utama), sedangkan "irikang rājya i majhapahit kāngkĕn prasāda, makapraṇala rake tuhan mapatih dyah puruṣeçwara" (artinya: keraja-an beliau di Majapahit dianggap sebagai prasāda, dengan tumpunya sang rake tuhan mapatih dyah Puruṣeçwara).

Perumpamaan yang serupa kita jumpai pula dalam prasasti Bendosari (OJO LXXV) lempeng 3a, yang menyebutkan bahwa Pu Mada dengan segala kemahirannya adalah "pranālamṛtisubaddhakĕn pangḍiri çri mahārājāngkĕn içwarapratiwimba" (tumpu yang memperkokoh kedudukan Sri Maharaja (Hayam Wuruk) yang dianggap sebagai patung Çiwa).

Demikianlah maka menjadi jelas bagi kita, bahwa candi itu dapat juga dipergunakan sebagai bahan perbandingan yang berpokok kepada adanya penempatan yang satu di atas yang lain.

---

x) "Praṇāla" berarti: saluran air. Yang berfungsi demikian dalam candi adalah "yoni", yang sekaligus menjadi tumpu arca/lingga dan penyalur air pembasuh arca/lingga itu. Dalam arti kiasan perkataan itu kemudian berarti : orang yang menjadi perantara.

xx) Untuk memperjelas kalimat maka "kanakamaṇimayatoraṇakalpawṛkṣa" kita ringkas saja menjadi : singgasana.

xxx) Inadhiṣṭhāna dan pinratiṣṭa mempunyai pengertian yang sama, yaitu "didudukkan" atau "diperkokoh".

Penempatan yang satu di atas yang lain dapat juga diar-
"yang satu di belakang yang lain", yaitu jika kita memandangnya ti-
dak secara vertikal melainkan secara horizontal. Hal ini ter-
sekali berlaku bilamana kita berhadapan dengan suatu pemandangan
yang menurut mata kelihatan bersusun ke atas tetapi pada hakeka-
bersusun bersap-sap.

Dengan pengertian ini maka perkataan "cinandyaruhur" yang ki-
dapatkan dalam kitab Smaradahana (Poerbatjaraka, 1932, I:22:1-2)
dan yang oleh penterjemahnya tanpa ragu disalin dengan "hooge tem-
pels" perlu kita tinjau kembali. Terjemahan itu tidak hanya ber-
nyi janggal dalam hubungan kalimat seluruhnya yang menguraikan
gunung-gunung dalam pemandangan alam yang terbentang di sebelah Ti-
mur-laut kota istana Dewa Kama, tetapi dari sudut bahasa pun ben-
passip dengan pokok kalimat "gunung-gunung" itu tidak tepat un-
diterjemahkan demikian. Maka kalimat:

"lor wetanya gunung-gunung marakatāngde kūng cinaṇḍyaruhur"
lebih tepatlah kalau di-Indonesiakan menjadi : di sebelah Timur-la-
utnya (nampaklah) gunung-gunung yang berkilau mempesonakan (dan
yang) tersusun bersap-sap meninggi.

Dengan demikian maka "candi" sama sekali tidak ada sangkut-pa-
utnya dengan sesuatu bangunan, apalagi bangunan kuil. Terjemahan
yang kita usahakan itu malahan sesuai benar dengan kenyataannya ka-
lau kita memandang ke arah pegunungan di kejauhan.

Hal yang tidak seberapa berbeda adalah pemandangan terhadap
batu-batu karang di tepi pantai yang berjajar-jajar sampai menjo-
rok ke laut, sebagaimana kita jumpai dalam kitab Ghatotkacāçraya

(Soetjipto Wirjosoeparto, 1960). Hanya saja kata-katanya lain, sedangkan "candi" di sini tidak dapat diterjemahkan, oleh karena penggunaannya memang sudah jelas merupakan perbandingan dengan candi. Pada pupuh 8 bait 4 baris 3-4 tercantum :

honyeki kaparö muwah karang awarṇa siluman arĕsĕp kadīnukir astān tang kadi caṇḍya-caṇḍyan ajajar hana kadurus ajagjag ing banu

dan terjemahannya yang dapat kita baca adalah : "Ada segumpal batu karang jang agak dekat letaknja dan kelihatannja seperti hantu, seolah-olah diukir indah. Ada lagi lainnja jang menjerupai tjandi jang berdjadjar,.dan ada jang diantaranja jang kakinja terendam air".

Adanya keterangan "kadīnukir" dan "kadi caṇḍya-caṇḍyan" kiranya menjadi petunjuk bahwa kedua hal itu erat berhubungan, sedang kan terjemahan "seperti hantu" kurang sesuai dengan "seolah-olah diukir indah", sebab pada umumnya hantu tidak pernah dihubungkan dengan keindahan. Maka lebih tepatlah kalau terjemahannya menjadi : Ada pula di dekatnya (batu-batu) karang yang warnanya mempesonakan (dan) sedap dipandang, bagaikan diukir saja, bahkan seperti candi-candian yang berderet (sampai) ada yang menjorok ke dalam air.

Pengertian "bersusun atau bersap-sap" difahami pula oleh Swellengrebel, waktu ia menterjemahkan bagian Korawāçrama yang menguraikan atap istana raja Giriwulung, sebagai berikut (Swellengrebel, 1936:192) :

baris 19 : ....magĕnteng duhung, wado alas, kĕbo tĕki, rangga

baris 20 : janur, paniwen, cacaṇḍenya, suruh sopan ....

baris 21 : .... ya ta pinakasirap ing kadatwan sang prabhu ....

Perkataan "cacaṇḍenya" ia terjemahkan dengan "in stapels op elkaar".

Pengertian " tersusun, yang satu di atas yang lain " tak dapat disangkal lagi, kalau kita menilik pupuh XXXI bait 5 baris 3-4 dari kitab Arjunawiwāha yang berbunyi :

" ...... tucapa sang kawěkas inadu caṇḍi ring tilam
kadyāprang marěpat huwus tiněbahan galah aḍěḍěs
atunggalan raras".

Adegan di tempat tidur ini oleh Poerbatjaraka hanya diterjemahkan sebagian, yaitu seperti berikut : " Nu wordt er verteld van hen die achtergebleven waren om te vechten .... in de legerstee. Het was gelijk een gevecht .... enz". Perkataan "inadu caṇḍi" diliwatinya saja. Namun jelas ia faham juga bahwa caṇḍi di sini tidak berarti sesuatu bangunan, apalagi bangunan kuil ataupun bangunan pemakaman.

Bersusun-susun pula adalah kesan yang kita peroleh dari uraian tentang gelungan rambut dan mahkota raja Janggala, sebagaimana dapat kita baca dalam Kidung Sunda (Berg, 1927, II:58), seperti berikut:

kaping untat çrī naranātheng Janggala, warṇākung ararawis,
pantěs gělungira, kěkěndon adhikāra, makuṭa ratna rinukti,
cinandyanira, lěwih hyang Çakyamuni.

Terjemahan Berg adalah : Geheel achteraan kwam Z.M. de vorst van Kahuripan, hij zag er bekoorlijk uit met zijn snor en met zijn keurige, losjes opgemaakte haarwrong, majestueus, en met zijn kroon van juwelen en goud, dien hij droeg in candi-vorm, God Çakyamuni

nog (in luister) overtreffend.

Terhadap terjemahan ini Berg menyertakan catatan, bahwa menurut Van der Tuuk susunan rambut memang dapat menyerupai bentuk candi (gělung cěcandian), sedangkan dalam kamus Gericke-Roorda terdapatkan "cinandi rengga" untuk hiasan "garuda mungkur". Ditambahkan juga, bahwa dalam kitab Pranacitra (VII,27) puncak kuluk (semacam mahkota) digambarkan berbentuk candi juga.

Maka masuk akallah kalau ada juga bunga yang dilukiskan seperti candi, sebagaimana kita dapati dalam Kidung Harṣa-Wijaya (Berg, 1931, 2:100a) dan yang berbunyi :

kaěban de ning (w)ungw aṇaṇḍi

yang dapat diterjemahkan menjadi: dinaungi oleh (bunga) bungur yang (rapat) bersusun-susun. Mungkin juga yang memberi teduh itu pohonnya, tetapi melihat susunan bunganya, pula mengingat bahwa pohon bungur yang sedang berbunga itu nampaknya seperti bunga saja yang ada, maka lebih tepatlah kiranya kalau yang "aṇaṇḍi" itu bunganya dan bukan pohonnya.

Hal yang serupa kita dapati juga berkenaan dengan pohon "surabhi" yang tercantum dalam kitab Smaradahana pupuh XV bait 4 baris 1:

surabhi tinaněm i natarnya cumandi x).

Sehubungan dengan kemungkinan yang dikemukakan oleh Berg dalam catatannya tadi dapatlah ditambahkan bahwa dalam kamus Van der Tuuk ada tercantum pula perkataan "cecanden", yang dijelaskan sebagai :

---

x) Pupuh ini, bersama dengan pupuh XIV dan XVI, tidak diterjemahkan oleh Poerbatjaraka, karena dianggap sebagai interpolasi.

"kostbaarheden, waaronder ook kisten, piramidaalsgewijze op de slaapsteeden, naast zich door eene vrouw, opgestapeld". Di dalam rangka pengertian ini maka dapatlah kiranya perkataan " cacandi " yang ada dalam Kidung Harsa-Wijaya ditafsirkan demikian juga, oleh karena bait yang bersangkutan menguraikan pajangan (hiasan) tempat tidur. Dalam pupuh IV bait 92a kita baca :

akarang-ulwa taluki sinujîng mas winarṇa loloran
sumar gandhanyêngukup cacandy alěp tinon

yang dapat kita terjemahkan menjadi : dengan bantal dari kain halus yang disulam emas dengan berpola loloran dan yang harumnya semerbak melingkupi cacandi yang nampak indah.

Kecuali arti kiasan yang bersifat lahiriah dan berupa perumpamaan berdasarkan persamaan bentuk dan wujud yang nampak, ada lagi arti kiasan yang mempunyai sumber pengertian yang sangat dalam. Arti kiasan ini dilandasi oleh rasa khidmat dalam menghayati alam keagamaan yang dicurahkan sebagai rasa haru dalam mengungkapkan keagungan seni sastra. Suatu kenyataan ialah bahwa hasil-hasil kesusasteraan Jawa-Kuno adalah satu demi satu penjelmaan dari emosi yang sedalam-dalamnya dari seorang pujangga. Maka untuk memahami arti kiasan dari perkataan "candi" sebagaimana ditrapkan dalam kitab-kitab Jawa-Kuno itu tidak adalah jalan lain kecuali mengikuti gejolak jiwa sang pujangga itu sejauh mungkin. Dalam hal ini baiklah kiranya kalau kita terlebih dahulu meninjau apa yang telah diperdapat oleh Prof. Zoetmulder dalam penelitian beliau terhadap manggala-manggala kakawin (Zoetmulder, 1954, 1957).

Dalam manggala-manggala itu, di mana oleh sang pujangga diuraikan pujian dan pujaan terhadap salah seorang dewa, beliau jumpai banyak perkataan "candi" yang hanya dapat difahami sebagai istilah tertentu dalam yoga. Kita kutipkan yang berikut: "Pudji-pudjiannja maka dari itu tidak hanja berarti pengakuan akan kebesaran dan kekuasaan dewa yang dihormat, pun pula bukan melulu pengakuan akan kelemahan dan kerendahan diri terhadap dewa. Tetapi pudjian-pudjian itu adalah suatu bentuk yoga dengan dewa keindahan sebagai pusat samādhi-nja jang dalam pemusatan pikiran ini dibajangkan berkedudukan dalam padma hatinja. Dengan samādhi maka dewa itu setjara istimewa akan turun kedalamnja dan memperlihatkan diri disana. Dan apa jang demikian terdjadi dalam pusat terrahasia dari rasa keindahannja itu (sandhi ning langö) selandjutnja akan mendjadi kelihatan, karena ia akan menurunkan dewa tadi dalam kekawiannja seperti dalam sebuah tjandi" (Zoetmulder, 1954:25).

Selanjutnya dijelaskan bahwa : "Tugas pudjangga pada pokoknja berudjud mempersatukan diri dengan keindahan dan memantjarkannja keluar setjara kepudjanggaan; keindahan jang terdapat dimanapun djuga dan jang pada hakikatnja tidak lain ketjuali dewa keindahan sendiri jang selalu berada dimana-mana : sūksma dalam hakikat terdalam dari segala sesuatu jang menikmatkan rasa, dan mūrti dalam bentuk lahir, tempat beliau memperlihatkan diri".

Dengan demikian maka tujuan yang hendak dicapai atau yang diidamkan seorang pujangga dengan jalan menggubah kakawin adalah untuk meleburkan diri dengan dewa pujaannya. "Inilah yoga pudjangga, seperti golongan lain dengan tjara lain mendjalankan yoganja.

Seorang kawīswara, seorang ahli dalam seni kekawin, radja dalam dunia pudjangga, adalah djuga seorang siddhayogī. Dan dengan demikian apa jang ditudju oleh seorang kawi, pada achirnja sama sadja dengan apa jang ditjoba ditjapainja oleh setiap yogī : ialah kelepasan (Zoetmulder, 1954 : 26).

Dari keterangan di atas menjadi jelaslah kiranya bahwa sebuah kakawin, dalam bentuk nyatanya yang berujud di atas lontar, adalah "alat, kendaraan dan bekal hidup, dalam usaha terachir kelepasan dalam sorga dewa keindahan : silunglunga ning umulihêng smarālaya (Ghatotkacāçraya I:2)", demikian Zoetmulder. Dan alat ini adalah apa yang dalam yoga kita kenal sebagai "yantra", yaitu istilah yang "speciaal gebezigd als benaming van de hulpmiddelen, die door de yogins als meditatie-object worden benut, terwijl zij in vele gevallen tevens kunnen worden gebruikt als receptaculum van de Iṣṭadewatā" (Pott, 1946 : 30).

Dari catatan dan keterangan Prof. Zoetmulder pribadi dapat kami peroleh contoh-contoh manggala dari 12 buah kakawin di mana lontar yang bertuliskan kakawin (pustaka), atau kakawin yang dituliskan pada lontar, adalah apa yang disebut "candi".

Untuk jelas serta lengkapnya, baiklah ke-12 bagian manggala yang memuat perkataan "caṇḍi" itu kita terakan di bawah ini. Sekaligus kita usahakan pula terjemahannya - kecuali bilamana sudah ada dari tangan Prof. Zoetmulder sendiri - dengan membiarkan perkataan "caṇḍi" itu sebagaimana adanya. Maka berturut-turut kita dapatkan:

1) līlā caṇḍya nireng palambang inuwus-huwus inapi winarṇa ring karas (Hariwijaya, I : 1),

dengan terjemahannya : semoga indahlah candinya dalam sya'ir (ini) yang disusun sampai sempurna (dan) dilukiskan pada lontar;

2) siddhā ning makasang wulung ya palakungkwācaṇḍya bhāṣeng karas (Arjunawijaya, I : 2),

dengan terjemahannya : semoga pembawa kasang (lontar) biru tua ini mentjapai achir usahanja jang sempurna, itulah jang kuminta, djika saja mendirikan tjandi bahasaku diatas daun tulis ini (Zoetmulder, 1954 : 25);

3) māyākāra winimba nitya sinamādhi manurunana caṇḍi pustaka (Sumanasāntaka, I : 1),

dengan terjemahannya: dan jang dilukiskan dalam bentuk djasmani jang chajal itu, djika pudjangganja tiada henti-hentinja memusatkan seluruh pikiran padanja, agar ia (Dewa Kama) turun kedalam tjandi kekawiannja (Zoetmulder, 1954 : 22);

4) mangke caṇḍyā nireng bhāṣa saphalakěna yan dewa ning kung winimba (Bhomakāwya, I : 1),

dengan terjemahannya : semoga kini candi bahasa (ini) dipergunakan (baginya) bilamana sang dewa asmara diberi ujud;

5) ndah mangke makacaṇḍya ni ngwang angusir kalěngěngana ri tungtung ing tanah (Narakawijaya, I : 1),

dengan terjemahannya: dan semoga sekarang menjadi candi saya untuk mencari keindahan pada ujung kalam x);

6) sěmbah ningwang i jöng mahāparamapaṇḍita saphala cinaṇḍi ring langö (Indrabandhana, I : 1),

---

x) Perkataan "tanah" berarti : kalam untuk menulis, atau pisau kecil untuk menggoreskan tulisan pada daun lontar (Zoetmulder, 1954 : 23; 1966a).

dengan terjemahannya : sembah saya terhadap paduka sang mahāparama-pandita seyogyanya dicandikan dalam sastra indah (ini);

7) māyākāra siniddhikāra rasa bhāṣa mamawangi (?) cinandi ring stuti (<u>Abhimanyuwiwāha</u>, I : 2),

dengan terjemahannya : bentuk jasmaniah khayal yang dinyatakan oleh rasa dan bahasa (dalam bentuk kakawin ini) semerbak (?) baunya (bilamana) dicandikan dalam pujian;

8) ring padmārdhanareçwarī hyang i hatingku kinĕnĕp ing acaṇḍya pustaka (<u>Dimbiwicitra</u>, I : 1),

dengan terjemahannya : Ardhanareçwarī yang berada dalam bunga padma (adalah) dewa dalam hatiku untuk dinikmati (bila sudah) mempunyai candi pustaka (ini);

9) nyāsan ring kakawin tinap pinakasantĕn i jurang ing acaṇḍya lung langö (<u>Subhadrāwiwāha</u>, I : 1),

dengan terjemahannya : penuangan dalam kakawin yang bersusun-susun (ini adalah) bagaikan santan (yang dituangkan) dalam jurang bagi si-empunya candi (yang) mengusahakan keindahan [x];

10) panggöng ning twas akung mareng kalĕlĕngan cinaṇḍi sawĕkas ing kawīçwara (<u>Surāntaka</u>, I : 1),

dengan terjemahannya: betapa bangganya hati yang rindu terhadap keindahan (itu bilamana) dicandikan sebagai apa yang ditinggalkan oleh para pujangga;

11) āpan tan hana mangö dangu-dangū mahyun cumaṇḍyerika (<u>Çakraprajaya</u>, I : 12),

---

[x] Tidak jelas apa maknanya santan dalam jurang.

dengan terjemahannya : karena tidak ada pujangga yang dari dahulu berhasrat mencandikan (cerita) itu;

12) rum ning samboja cinaṇḍi kawi (Wijayāçraya, I : 4), dengan terjemahannya: semerbaknya bunga semboja dicandikan oleh sang pujangga.

Demikianlah kutipan-kutipan dari manggala sejumlah kakawin yang menunjukkan penggunaan perkataan "candi" dalam arti kiasan yang sangat khusus itu. Memang harus kita akui, bahwa usaha seorang pujangga untuk menciptakan karyanya ia sertai dengan pemusatan seluruh indrianya dan segenap kemampuannya. Bahkan, demi terwujudnya gelora seni yang menyesakkan dadanya itu maka ia persatukanlah jiwanya dengan Dewa Keindahan, untuk kemudian ia tumpahkan ke dalam wadah yang ia hadapi, berupa daun lontar. Maka "terjelmalah suatu candi" yang sebagai tempat bersemayam sementara Sang Dewa ia jadikan pula pusat samadinya, sehingga lontar itu dapat dipersamakan fungsinya dengan yantra.

Bahwa "dicandikan dalam sya'ir" merupakan suatu idaman yang paling mulia dapat nyata kiranya dari kutipan yang berikut, yang kita ambil dari Kidung Sunda (Berg, 1927). Dalam pupuh III bait 37 kita jumpai kalimat-kalimat;

Saprěnahira pangeran, yadyan saswarga-Yamani, sukha duḥka sun akaron, těka ning sowah kadadin, tan-sah iringsun yayi, kapanggiha jīwanisun, cinandyan ing kalangon, tan-sah ginurit eng kawi, satěmahan ingsun parěnga lan sira

dengan terjemahannya:

Waar gij ook bevindt, vrouwe, ware het zelfs in den hemel of in Yama's verblijf, vreugde en leed zal ik met U delen: zelfs door alle wisseling van incarnaties heen zult gij steeds, jongere zuster, bij mij zijn. Zoo zullen onze zielen vereenigd zijn; in gedichten zal ons een gedenkteeken opgericht worden; steeds zullen we door de dichters bezongen worden. Zoo zal ik voor eeuwig te zamen zijn met U.

Demikianlah maka dapat kita fahami mengapa untuk menyatakan betapa tingginya nilai sesuatu karya sastra ada dipakai juga perkataan "caṇḍi pustaka", sebagaimana kita dapatkan dalam kitab Tantri Kamandaka.

Dalam kitab ini dapat kita baca yang berikut :

ana n pangrěngěnira n tantra-wākya tattwa-tattwa sang Tantri, mijil sangkeng nīti-çāstra, phala ning wruh ring sarwa tattwatantra-caṇḍi-pustaka (Hooykaas, 1931 : 16)

dengan terjemahannya :

en luisterde naar de Tantra-Wākya, de verhalen van Tantri, afkomstig uit het Nīti-çāstra, de vrucht der kennis omtrent alle vertelsels, fabels en Tempelboeken (o.c. : 17).

Terjemahan perkataan "candi pustaka" dengan "tempelboeken" terasa janggal dan kurang tepat. Lebih masuk akallah kalau perkataan itu kita anggap sebagai keterangan untuk mengagungkan "sarwa tattwa tantra", sehingga pahala yang dikemukakan itu lebih sesuai dengan kedudukan pengetahuan yang diperlukan guna menguasai cerita-cerita tantri tadi.

Maka lebih tepatlah untuk menterjemahkannya dengan "boektempels", seperti dilakukan oleh Teeuw ketika ia menerbitkan kitab Hariwaṁça. Kalimat-kalimat;

ndan hopĕn palar amrakāçakĕna caṇḍi sang inalĕm akīrti pustaka (pupuh 54 bait 3)

ia terjemahkan menjadi:

maar wil er toch aandacht aan schenken, wellicht zal het luister bijzetten aan een tempel van de Geprezene, als boekmonument (Teeuw, 1950).

Namun demikian, terjemahan Teeuw itu tidak benar seluruhnya. Kalimat tadi sesungguhnya menggambarkan kerendahan hati sang pujangga yang merasa kecil terhadap " sang inalĕm akīrti pustaka ", yaitu sang raja yang menjadi pujangga sendiri. Maka Prof.Zoetmulder dalam naskah beliau tentang sejarah Kesusasteraan Jawa-Kuno yang masih sedang dicetak mengemukakan terjemahan:

..... that it may give added splendour to the temple (candi) of him (the king) who is praised for erecting bookmonuments.

Satu contoh lagi tentang penggunaan perkataan "caṇḍi" untuk mengagungkan sesuatu karya sastra kita jumpai dalam kitab Rājapatiguṇḍala. Kalimat penutupnya berbunyi:

iti sang hyang rājapatiguṇḍala cinaṇḍi lawan dewaçāçana (Pigeaud, 1960 - 1963, I : 90).

Perkataan "cinaṇḍi" kiranya cukup jelas maksudnya, yaitu untuk menggambarkan persamaan harkat dan keagungan antara kedua kitab Rājapatiguṇḍala dan Dewaçāçana itu.

Maka agak mengejutkanlah bahwa Pigeaud menterjemahkannya dengan "joined" (Pigeaud, 1960 - 1963, III : 136). Meskipun terjemahan ini masuk akal juga, sedangkan kalimatnya bahkan menjadi lancar, sukarlah dicari alasan yang cukup dapat dipertanggungjawabkan.

Akhirnya dapat dikemukakan, bahwa ada juga perkataan "candi" yang dipergunakan dalam arti sebenarnya (yaitu bangunan candi) tetapi sesungguhnya dimaksudkan sebagai kiasan yang didasarkan atas penilaian fungsi candi selaku palladium. Contohnya terdapatkan dalam kitab Bhomakāwya (Friedrich, 1852), di mana kita jumpai kalimat-kalimat yang berikut:

1) anugraha mahārṣi ri nghulun acaṇḍya ri pagěhanikang jagaddhita (II : 15 : 4);
2) nihan nghulun acaṇḍya māsku saphalāngusira pagěhaning jagaddhita (II : 29 : 4);
3) caṇḍīçāla ta dengku sang nṛpati Kṛṣṇa Rāmawijaya (XLIX : 5 : 4).

Terjemahan Teeuw (1946) adalah seperti berikut:

1) Uw gunst, grote ṛṣi's, ware voor mij dat het bestendige heil der wereld mijn tempel was.
2) Dan zal ik jou, mijn kind, tot mijn tempel hebben, en zo met succes het bestendige heil der wereld zoeken.
3) Een tempel en klooster moet ik oprichten, vorst Kṛṣṇa-Rāma is immers overwinnaar.

Kalau kita perhatikan ketiga kalimat dari Bhomakāwya itu nampaklah bahwa penggunaan perkataan "candi" erat sekali bertalian dengan masalah keselamatan dunia (kerajaan) dan kebesaran raja.

Sebagaimana kita ketahui, idaman seorang raja sejak ia menaiki takhta adalah untuk secara magis-religieus memperkokoh kedudukannya selaku dharmapāla dan berbuat jasa agar menjadi dharmadhana, dengan jalan membangun sebuah candi sebagai palladium kerajaannya (cf. Bab III).

Pengertian demikian, yang terutama sekali tercerminkan dalam kedua kalimat yang pertama, rupanya ditangkap juga oleh Teeuw tetapi sayang tidak sepenuhnya. Terjemahannya terhadap kalimat pertama jelas menunjukkan kekurangan ini. Sebenarnya bukanlah "pagěhanikang jagaddhita" yang diharapkan oleh Kṛṣṇa untuk menjadi candinya melainkan sebaliknya: anugerah para resilah yang diharapkan berakibat agar ia mempunyai palladium.

Lebih mendekati kebenaran adalah terjemahannya terhadap kalimat yang kedua. Harapan Kṛṣṇa agar Sāmba kelak menggantikannya sebagai raja dan mengekalkan dharmanya, mengingatkan kita kepada seruan raja-raja Khmer terhadap para pengganti mereka kelak agar dharma yang telah mereka kokohkan dalam bentuk candi kerajaan tetap dilindungi dan terus dipertahankan sebagai (dharma)setu demi tetap mengalirnya dharma dan terus berlangsungnya dharmarājya. Dalam hal ini jelaslah betapa pentingnya peranan calon pengganti raja untuk menjamin agar pembangunan palladium mencapai tujuannya. Bilamana harapan Kṛṣṇa yang demikian itu dipenuhi oleh Sāmba, maka ia (Kṛṣṇa) akan mempunyai candi dan berhasillah usahanya untuk menyelenggarakan keselamatan dunia.

Mengenai kalimat yang ketiga, Teeuw sendiri merasa sama sekali tidak pasti akan kebenaran terjemahannya, dan bahkan mengajukan

kemungkinan terjemahan yang lain (Teeuw, 1946:140 catatan 5.1). Me-
susunan kalimatnya sangat membingungkan dan terasa tidak lengkap.

Maka timbullah pertanyaan, apakah kalimat tersebut bukannya sebagian saja dari kalimat sebelumnya x) yang menyatakan keinginan Sāmba untuk memuliakan Dewa Wiṣṇu segera setelah ia kembali ke Dwārawatī. Kalau penggabungan ini benar, maka "caṇḍīçāla" akan di-bangun oleh Sāmba - meskipun mungkin hanya dalam arti kiasan saja - demi tetap "mengalirnya dharma" sejak dari Rāmawijaya sampai kepada Kṛṣṇa (yang sama-sama merupakan titisan Dewa Wiṣṇu).

Mengenai "caṇḍīçāla" yang oleh Teeuw diterjemahkan dengan "kuil dan biara" dapat dikemukakan bahwa perkataan itu mungkin se-kali harus diartikan lain. Memang benar bahwa "çāla" itu berarti "bangsal", sehingga dapat ditafsirkan sebagai "biara". Na-mun demikian, adanya perkataan "sang hyang çāla", "dharmma çāla", dan lebih-lebih lagi "wihāra çāla" dalam prasasti (cf. daftar dalam bab IV dimuka) mau tidak mau menimbulkan pemikiran juga. Lebih men-dekati kebenaranlah kiranya, bilamana "çāla" itu kita artikan seba-gai jenis tertentu dari bangunan suci, sehingga istilah "caṇḍīçāla" dipakai untuk jenis yang lebih khusus lagi dari apa yang disebut "caṇḍi" xx).

---

x) Bahwa akhir "pada" tidak merupakan akhir kalimat adalah hal yang dalam "tĕmbang" seringkali kedapatan.

xx) Menarik perhatian ialah bahwa "caṇḍiçāla" diberi i-panjang. Me-misahkan perkataannya menjadi "caṇḍi i çāla" tidak memberi arti yang cukup masuk akal. Maka kemungkinan yang menampilkan diri tanpa menimbulkan penafsiran-penafsiran lain adalah bahwa i-panjang itu sekedar metri causa.

Sebagai akhir dari penjelajahan kita terhadap penggunaan perkataan "candi" dalam kitab-kitab Jawa-Kuno yang sudah diterbitkan tampillah kitab Bhāratayuddha (Gunning, 1903; Poerbatjaraka, 1934). Pupuh XXXVIII bait 14 menguraikan keadaan Çalya dan Satyawatī pada malam terakhir sebelum Çalya berangkat menuju medan laga. Ketika keesokan harinya ia berpamit dari istrinya yang masih tidur, ia meninggalkan pesan-pesan melalui sebuah boneka dengan ucapan:

erang yan tan anĕmbahāng ratih i rūmta caṇḍya ning akung.

Oleh Poerbatjaraka kalimat ini diterjemahkan menjadi :

"Hij zou zich schamen als Ratih geen blijken deed voor Uwe schoonheid, die als een caṇḍi is voor verliefden".

Disini perkataan "candi" mungkin lebih menjurus kepada pengertian biasa, yaitu sebagai bangunan suci tempat orang memuja Dewi Keindahan[x)], tetapi oleh karena kuil yang demikian tidak pernah kita jumpai maka lebih tepatlah kiranya kalau kita ambil arti kiasannya, seperti halnya dengan "candi" untuk samadi sang pujangga dan "candi" untuk menjamin keselamatan dunia.

Usaha menjelajahi kesusasteraan Jawa-Kuno untuk mencungkil perkataan "candi" dan menafsirkannya sesuai dengan isi serta maksud kalimat-kalimatnya akan berhenti di sini, kalau tidak ada kemurahan hati Prof. Zoetmulder untuk mengizinkan digunakannya bahan - bahan yang telah beliau kumpulkan dalam rangka usaha beliau untuk menyusun kamus besar bahasa Kawi. Bahan-bahan itu belum diterbitkan, dan naskah-naskah yang menjadi sumbernya pun belum diterbitkan pula.

---

x) Ratih dalam kalimat bukannya subyek melainkan obyek, sehingga terjemahannya yang tepat ialah: Ia malu bila ia tidak memuja Ratih yang kecantikannya bagaikan candi bagi mereka yang bercinta.

Meskipun penelitian kita terhadap bahan-bahan yang "disajikan" oleh Prof. Zoetmulder itu pada pokoknya tidak memberi alasan untuk mengusahakan penafsiran baru berkenaan dengan makna dan penggunaan perkataan "candi", tidak pula dapat dikatakan bahwa bahan-bahan itu sekedar menjadi penambah atau pelengkap belaka, oleh karena beberapa kali kita jumpai hal-hal yang dapat memberi pengertian yang lebih baik. Hanya saja, tidak jarang pula bagian-bagian yang kita kutip itu membawa kesulitan akan penafsirannya yang tepat, berhubung dengan telah terlepasnya bagian itu dari jalannya cerita atau dari pertaliannya dengan apa yang sedang diuraikan. Maka kebanyakan dari terjemahannya - sejauh dapat kita usahakan - lebih berupa sekedar percobaan mengikuti kata-katanya daripada menjelaskan maknanya. Namun demikian tetaplah diutamakan untuk menyoroti secara khusus pengertian apa kiranya yang dapat kita cungkil berkenaan dengan perkataan "candi".

Untuk menghindari diulanginya satu macam kalimat setiap kali kita mengutip bagian yang ada perkataan "candi"-nya baiklah kiranya kalau bahan-bahan tadi kita susun berturut seperti daftar saja layaknya, dengan mengikuti abjad berkenaan dengan judul naskahnya.

Maka mula pertama kita jumpai bahan dari kitab Abhimanyuwiwāha, sebagai berikut:

3.2. kawuntĕn pwekang dharmakuçala mahantĕnya lamukĕn/gigal tang candyagöng ....

terjemahannya:

terlantarlah[x)] dharmakuçala itu (sehingga) balainya aus (dan) runtuhlah candi induknya ....

61 : 8. kapwenaku ring ulah arūm panirwana pacaṇḍya nira sang ahayu

terjemahannya:

semua itu diakui sebagai tingkah laku baik (= seni bermutu) untuk menjadi teladan pada upacara macandi sang putri (cf. Subhadrawiwāha 39:1, infra).

Kemudian kita kutip berturut-turut:

Arjunawijaya:

74 : 4 tan wruh inggita ning akṣara .... / dūran teki damĕlnya yan kahānangāngusira hĕlĕm acaṇḍya pustaka

terjemahannya:

tidak tahu akan kehalusan kata-kata .... mustahillah kerjanya bila yang disertakan dalam usahanya kelak adalah mendirikan candi pustaka.

Hariwijaya:

10 : 1 rĕmpu syuh karas arja sök racana bhāṣa tuturung i parabnya tan cukup / drak mukṣa ng kalangön tatan pagalaran ri hayu nira cinaṇḍy anopama

terjemahannya:

hancur leburlah lontar yang indah (ini;begitu) berdesakan-lah susunan bahasanya (sehingga) sisa untuk namanya (saja)

x) Menurut Juynboll "kawuntĕn" berarti "dienaar", akan tetapi kiranya tidak tepat dalam hubungan kalimat ini. Perkataan itu adalah bentuk krama dari kawuri, yang berarti ditinggalkan.

tidak mencukupi; (maka) segera lenyaplah syair itu tanpa bekas dibanding dengan kecantikan (sang putri) yang dicandikan tiada tara.

Kāṇḍawawanadahana:

3 : 23 wanguntur malwārpat yaça nika cinaṇḍyārdha ngilil...

terjemahannya:

panggungnya lebar dan rapih, bangunannya (disusun serupa) candi yang menjulang tinggi.

23 : 6 puṣpa ning āsana len wungu sěḍěng ing anaṇḍi

terjemahannya:

bunga angsana dan bungur sedang (berkembang rindang) tegaikan candi

Malat:

4. 19b karang akeh agung-agung aswang caṇḍi ajajar

terjemahannya:

banyak karang besar-besar nampak seperti candi berjajar

Parthayajña:

11. 5 anghing caṇḍi nireki tambak inukir cinawiri

terjemahannya:

hanya candinya inilah yang dindingnya diukir dengan banaspati ....

Rāmaparaçuwijaya:

2. 45 dyah mangke ri wuyungta masku pakacaṇḍya ni ngwang alangö sīrna syuh pwa tanah sasör ....

terjemahannya:

Kemurunganmu kini, kekasihku, (justru) menjadi candi

bagiku dalam menyusun sya'ir ini (sehingga) hancur leburlah alat tulisnya ....

3. 7 saphala pinaka candyā-candyā ning hangapi langö

terjemahannya:

pantaslah kiranya menjadi semacam candi (bagi) sang penggubah keindahan

4. 2 lwir mukṣa dinělö rarasnya winiweka saphala makacandya ning karas

terjemahannya:

bagaikan musnah bila diamati keindahannya (dan bila) diteliti pantaslah untuk menjadi candi(nya) lontar

7. 3 sang tan seng maṇi padmarāga kiněněp sinamahita cinaṇḍya ring smṛti

terjemahannya:

yang senantiasa[x] bertakhta di atas ratna dan teratai merah itu dirasakan dan ditepekurkan agar dicandikan dalam samadi

31. 2 alangö matambak asanā pinahadu ri panaṇḍi ning wungū

terjemahannya:

(betapa) indahnya berdinding bunga angsana yang berpadu dengan bunga bungur yang (mengelompok) bagaikan candi.

36. 4 abhrā de ni panaṇḍi ning kusuma měmbang

terjemahannya:

sangat indah karena menumpuknya (bagaikan candi) bunga-bunga yang (sedang) berkembang itu

---

x) Menurut kamus Pigeaud "tan seng" berarti: steeds in, op, bij (Pigeaud, 1938:553).

36. 13 sang sākṣāt sphaṭika ndatan patatalan saphala pinaka[illegible]-
ḍya ning kawi

terjemahannya:

yang serupa kristal tiada bandingannya itu pantas men[illegible]
candi(nya) sang pujangga

36. 22 lwir tan hyang-hyang i sandhi ning manah akung lal[illegible] [illegible]
pinakacaṇḍya ring jinĕm

terjemahannya:

seperti (kau) bukan dewa yang dipuja[x] dalam lubuk [illegible]
yang sedang rindu (sehingga) alpa untuk menjadi can[illegible] [illegible]-
lam bilik tidur

Subhadrāwiwāha:

4. 7 ikang i dalĕm samāpta pawirāman ika pinakacaṇḍya [illegible]
smara ....

terjemahannya:

di dalam telah tersedia peristirahatan untuk menjadi [illegible]-
di(nya) asmara ....

15. 6 om ibu haywa niṣṭura tuhanku sipi karika pamrih i ng[illegible]
/ candinikang prayojana kita ....

terjemahannya:

oh ibu, janganlah kejam, sesepuhku, sekedar itulah [illegible]
hamba (sebagai) candi(nya) jerih payahmu ....

39. 1 tinitah tikang wali nira n piniḍuḍuk irikang smarā[illegible]
.... çubhakāla rakwa sakatambaya ta sira cinaṇḍya de [illegible]-

---

x) Kamus Pigeaud memberi keterangan bahwa "hyang-hyang(ing)" ber-
arti : schat (schoonste, beste) (Pigeaud, 1938:148).

terjemahannya:

diaturlah saji-sajian untuk sang pengantin (yang sedang didudukkan dalam) cinta .... tibalah saatnya yang baik pada pagi harinya untuk dicaṇḍikan (dalam upacara perkawinan) oleh sang raja

40. 6 mangke lwirnya manĕmwakĕn rasa wilāça ning atanu mangatpade kiṭa / caṇḍyangkwibu manis-manista ....

terjemahannya:

ibarat sekarang (telah) mendapatkan sarinya nikmat cinta (maka hamba) sujud kepadamu, semoga kecantikanmu menjadi candiku ....

Sumanasāntaka:

7. 12 tuhun kita lumĕṇḍwa-lĕṇḍwa ri çawangku gĕsĕngĕn i pañandi ning wungū / manis ni mata ni nghulun labuhĕn ing jaladhi luh irikang tasik madu / raras ni waja ni nghulun hañutĕn ing çrigaḍing

terjemahannya:

sungguh kau akan meratapi jenazahku; bakarlah (jenazah itu) dalam bunga bungur yang seperti candi; redup mataku buangkanlah di lautan air mata dalam lautan madu; keindahan gigiku hanyutkanlah dalam bunga srigading

15. 2 sampun bhinasmi çawa sang prabhu de munīndra munggwing taman sira cinaṇḍi lawan sudewī

terjemahannya:

telah dibakarlah jenazah sang raja secara sempurna (dan) dalam taman beliau dicandikan bersama sang permaisuri

27. 8 kadi maṇḍala rāmya ni papupul ikang kayu-kayw asěkar / wangunanya wungū sěděng asinang aṇaṇḍi minerw aruhur

terjemahannya:

bagaikan maṇḍala indahnya kerindangan pohon-pohon yang (semuanya) berbunga, serupa bungur yang sedang cerah tersusun tumpang-tindih meninggi.

159. 5 gīta lawan kakawin binisa pinakacaṇḍi (ni)reng nagara

terjemahannya:

sajak dan kakawin yang baik sekali menjadi candi dalam kraton

Sutasoma:

67. 1 bapra mas kumēnar cinaṇḍy ing padu

terjemahannya:

dinding-dinding emas berkilauan tersusun bersap-sap meninggi pada sudutnya

81. 4 nghing pintangkw i tuhanku rakwa kita manghuwusakěna gatingku kāsihan / caṇḍintākw i rarasta pěṇḍěmēn i rumta tuduhakěna mārga ning rimang

terjemahannya:

hanya permintaanku kepada tuanku ialah hendaknya kau habisilah keadaanku yang menyedihkan (ini); kau candikanlah diriku dalam keindahanmu, benamkanlah (diriku) dalam keharumanmu, tunjukkanlah (kepadaku) jalan(nya) keharuan.

Demikianlah sejumlah kutipan kalimat-kalimat dari pelbagai hasil kesusasteraan Jawa-Kuno yang memuat perkataan "candi".

Nampaklah kiranya betapa luasnya penggunaan perkataan itu, terutama sekali dalam arti kiasannya yang seringkali tidak mudah untuk difahami, apalagi untuk diterjemahkan.

Dari sekian banyaknya contoh yang kita kutip itu ada satu yang sangat menarik perhatian kita, oleh karena memberi bahan untuk menggambarkan penempatan arca dalam candi. Keterangan itu kita jumpai dalam kitab Arjunawijaya pada bagian yang menguraikan kunjungan seorang raja bersama permaisurinya beserta rombongan kepada suatu "dharma" (pupuh 26 dan 27; Soepomo Soerjohoedojo, 1971) yang mempunyai dua buah candi induk: sebuah candi Buda dan sebuah lagi candi Siwa. Betapa ganjilnya juga bahwa dalam satu gugusan terdapatkan dua buah candi yang berlainan agama, nyatanya jelas dikatakan bahwa dalam dharma itu mula-mula dikunjungi candi Budanya, dan setelah dilakukan persembahyangan ("sāmpun bhakti ri sang hyang arca",31:4) sang raja beserta rombongan menuju dan "prāpteng caṇḍi kaçewan" (31:5).

Menarik sekali ialah bahwa mengenai candi Buda itu diceritakan oleh brāhmaṇa yang menyertai raja, bahwa Wairocana yang tempatnya di pusat nampak seperti Çiwasadā, sedangkan: Akṣobhya yang berkedudukan di Timur adalah Rudra, Ratnasambhawa di selatan adalah Dhātradewa (Dewa Pencipta = Brahmā), Amitābha di Barat adalah Mahādewa, dan Amoghasiddhi di Utara adalah Harimūrttidewa (= Wisnu).

Dalam keterangannya lebih lanjut dikatakan bahwa:

Ndah kantĕnaya, haji, tan hana bhede sanghyang hyang Buddha rakwa kalawan Çiwa rājadewa kalih sameka sira sang pinakeṣṭi dharma ring dharma sīma tuwi yan lĕpasādwitiyā (27.2),

yang artinya: "Clearly then, your Majesty, there is no distinction between the two deities: Hyang Buddha and Siwa, the lords of gods, both are the same, they are the goals of the religions; in the dharma lepas they are second to none" (Soepomo Soerjohoedojo, 1971).

Tidak adanya perbedaan antara Buddha dan Çiwa, yang mengingatkan kita kepada "bhineka tunggal ika" dari kitab Sutasoma, jelas-jelas menunjukkan adanya syncretisme. Namun demikian, sampai sekarang belum ada ditemukan sebuah candi pun yang betapa menonjolnya juga sifat syncretismenya (seperti Candi Jawi, misalnya) dapat kiranya dijadikan perbandingan dengan apa yang diuraikan dalam Arjunawijaya itu.

Candi Buda yang memuat arca-arca dari kelima Dhyāni-Buddha sekaligus tidak ada kecuali Borobudur. Candi Hindu yang memuat arca Siwa di tengah, arca Brahmā di Selatan, arca Wiṣṇu di Utara, arca Rudra di Timur dan arca Mahādewa di Barat pun tidak kita dapatkan.

Sebagaimana kita ketahui, candi itu pada umumnya berdenah bujur sangkar dengan penampil pada keempat sisinya. Penampil depan diperuntukkan bagi bilik-pintu yang menghubungkan bilik-tengah dengan tangga naik untuk memasuki candi. Ketiga penampil lainnya diberi relung pada dindingnya, atau juga bilik tersendiri. Pada dinding depan seringkali terdapatkan juga relung-relung, satu di sebelah kiri lubang pintu dan satu lagi di sebelah kanannya.

Baik relung maupun bilik, masing-masing berisi patung sehingga sesuatu candi mempunyai 4 buah patung: patung utama di bilik tengah dan 3 patung perwara di bilik-bilik samping (termasuk bilik belakang juga).

Kalau di kanan kiri pintu masuk ada relung pula, maka ada tambahan dua buah patung lagi yang disebut "dwārapāla" atau penjaga pintu.

Dari candi-candi agama Buda kita tidak mempunyai contoh satupun yang patung-patungnya lengkap, sehingga kita tidak dapat mengetahui patung dewa apa sajalah yang bertahta dalam bilik-bilik atau relung-relung itu. Dari candi-candi agama Hindu banyak sekali yang kita dapati patung-patungnya masih lengkap di tempatnya masing-masing. Maka dapatlah kita ketahui yang berikut: bilik tengah diperuntukkan bagi patung utama yang berupa Dewa Çiwa atau wakilnya dalam ujud lingga, bilik samping Utara berisi Dewi Durgā Mahīṣasuramardhinī, bilik samping Selatan merupakan tempat bagi Dewa Mahāguru atau Agastya, dan dalam bilik belakang bertakhta Dewa Ganeça. Yang menjadi dwārapāla adalah Dewa-Dewa Nandīçwara dan Mahākāla.

Penempatan para Dewa sebagaimana kita lihat pada candi-candi ternyata sesuai dengan keterangan dalam kitab Tantu Panggělaran bahwa Gunung Mahāmeru dijaga oleh Gana pada gapura Timurnya, oleh Agasti pada gapura Selatannya, oleh Gauri pada gapura Utaranya, dan oleh Kāla dan Anukāla pada gapura Baratnya (Pigeaud, 1924:96-97).

Mengenai penempatan Ganeça perlu dijelaskan bahwa bilamana candinya menghadap ke Barat maka ia ada di Timur, tetapi sebaliknya bila candinya menghadap ke Timur maka ia ada di Barat, sedangkan Kāla dan Anukāla mempunyai kedudukan yang sama seperti Nandīçwara dan Mahākāla.

Kembali kepada keterangan dari kitab Arjunawijaya maka jelaslah bahwa kita menghadapi perbedaan yang menyolok.

Yang sesuai hanyalah tempat patung utamanya saja, yaitu di-tengah. Namun demikian, istilah Çiwasadā yang dipergunakan oleh para pujangga untuk menamakan Dewa yang bertakhta di tengah dapat kiranya menjadi petunjuk untuk mengetahui lebih banyak lagi tentang candi beserta arca-arcanya.

Dalam aliran Çaiwa-Siddhānta Çiwa sebagai Dewa Tertinggi mempunyai 3 macam penjelmaan untuk menguasai alam semesta. Sebagai Parama-Çiwa ia mempunyai sifat "niṣkala" (tanpa ujud tanpa bentuk) dan berkedudukan di Zenith; sebagai Sadā-Çiwa ia bersifat "sakala-niṣkala" (sekali-sekali saja menampakkan ujud dan bentuk sebagai penyelamat manusia yang mencapai mokṣa) dan tempatnya ialah di Pusat; sebagai Maheçwara ia mewakili segala ujud dan bentuk yang memenuhi dunia fana ini, dan takhtanya terdapatkan di Nadir (cf. Pott, 1946:119 sq. dan juga Moens, 1919-1921:550 sq.).

Adanya tiga dunia yang masing-masing dikuasai oleh salah satu bentuk dewa Çiwa itu tergambarkan pula dalam ujud bangunan candi, yang dari bawah ke atas terdiri dari: kaki, tubuh dan atap. Ketiga bagian bangunan itu berturut-turut melambangkan: bhūrloka, bhuwarloka dan swarloka (Stutterheim, 1937a:245). Dengan demikian maka kaki candi sebagai bhūrloka merupakan dunia yang dikuasai Maheçwara, tubuh candi sebagai bhuwarloka dirajai oleh Sadā-Çiwa, dan atap candi sebagai swarloka merupakan kayangan yang dikuasai Parama-Çiwa.

Parama-Çiwa selalu disertai oleh 8 orang dewa pengiring, yang kesemuanya tidaklah lain dari penjelmaan Çiwa pula. Kedelapan orang dewa itu disebut "aṣṭadewata", dan bersama Parama-Çiwa sendiri menjadi "nawadewata" atau "nawasanga" (Pott,

1946:148; Goslings, 1926:200 sq.; Damsté, 1926:254 sqq.; Swellengrebel, 1936:29 sqq., Grader, 1949, dsb.). Kalau Dewa tertinggi itu tempatnya di Zenith, maka kedelapan dewa lainnya selaku "lokapālaka" tersusun sebagai berikut:

Wiṣṇu di Utara, Īçwara di Timur,
Brahmā di Selatan, Mahādewa di Barat,
Çambhu di Timur-laut, Rudra di Tenggara,
Maheçwara di Barat-daya, dan Çangkara di Barat-laut.

Sebagaimana telah dikatakan, patung-patung dewa pada candi ditempatkan dalam bilik-bilik atau relung-relung. Bilik dan relung pada bagian tubuh candi sudah kita ketahui sebagai tempat bertakhta Çiwa Mahādewa, Durgā, Ganeça dan Agastya. Maka aṣṭadewata itu harus ditempatkan dalam relung-relung yang lain lagi.

Relung-relung memang terdapatkan juga di atap candi, biasanya sebuah pada tiap sisi tiap tingkat sehingga dengan adanya 4 sisi dan 3 tingkat jumlah seluruhnya menjadi 12 buah. Sayang sekali bahwa hampir semua candi yang masih tegak justru bagian atapnya yang sudah runtuh, dan kalau pun ada satu dua yang atapnya masih agak utuh maka relung-relungnya terdapatkan kosong. Namun demikian, adanya sejumlah besar patung-patung yang berukuran kecil tanpa dapat diketahui tempat asalnya sangat mendekatkan dugaan kepada kepastian bahwa dahulunya semua relung atap itu memang dimaksudkan untuk menempatkan patung dewa tertentu. Hanya dewa apa kiranya yang tempatnya di atap candi masih harus dicari. Aṣṭadewata tentunya bukan, Nawadewata pun bukan, oleh karena jumlahnya kurang.

Menghadapi masalah relung atap candi ini ternyata Candi Merak, yang sudah kita kenal keistimewaannya dalam Bab I, sekali lagi menampilkan unsurnya yang khas yang dapat membantu memecahkan soal. Atap candi ini dapat disusun kembali selengkapnya dari batu-batunya yang asli (lihat Perquin, 1927b). Dalam rekonstruksi itu terdapatkan kenyataan, bahwa keempat sisi dari tingkatan teratas susunan atapnya dihias dengan relief arca dalam relung. Keempat arca itu sama benar ujudnya: duduk sila-tumpang di atas bantalan teratai, memakai jaṭāmakuṭa dan prabhā, dan bertangan empat. Kedua tangan depannya dipangku dalam sikap dhyāna-mudrā, sedangkan tangan belakangnya yang kiri memegang camara (penghalau lalat) dan yang kanan memegang akṣamala (tasbih). Dari keempat arca yang sudah aus itu ada satu yang masih jelas memperlihatkan gambar ardhacandrakapāla di bagian depan mahkotanya, dan melintas dadanya masih nampak upawitanya yang berupa ular naga. Semua tanda-tanda khusus itu tidak memberi keraguan bahwa yang dilukiskan itu adalah Dewa Çiwa Mahādewa.

Çiwa yang dilukiskan duduk jarang sekali kita jumpai, dan Çiwa sebagai pengisi relung tingkatan atap belum ada contohnya yang lain. Namun, tempatnya di tingkatan yang paling tinggi dan jumlah empat yang menyebabkan tiap arca menghadap ke mata-angin pokok kiranya merupakan petunjuk yang nyata bahwa kita sedang berhadapan dengan arca Parama-Çiwa yang berkedudukan di Zenith dan karenanya menguasai segenap penjuru.

Dengan telah terisinya 4 relung yang paling atas maka tinggallah 4 relung pada tingkatan atap yang kedua dan 4 lagi pada ting-

katan atap yang pertama atau paling bawah. Jumlah 8 ini sesuai benar dengan aṣṭadewata, sehingga bolehlah pertanyaan diajukan: tidak dapatkah ke-8 relung itu memang diperuntukkan bagi ke-8 orang dewa pengiring Parama-Çiwa?

Dari laporan-laporan pekerjaan di Candi Merak (OV 1925, 1926) dapat diketahui bahwa penggalian di halaman candi menghasilkan ditemukannya berbagai bagian dan pecahan arca, beberapa di antaranya memberi kemungkinan mengenal kembali dewa yang digambarkan, sedangkan ukurannya yang relatif sangat kecil memberi jalan untuk mencarikan tempatnya di relung-relung atap.

Dari arca-arca kecil itu yang paling utuh adalah sebuah arca Brahmā, yang meskipun tidak lagi lengkap tanda-tandanya karena lengan serta tangannya sudah hilang, dapat juga dikenal dari keempat mukanya. Tingginya hanya 28 cm, dan padanya ada tanda-tanda bahwa asalnya dari sebuah relung (OV 1925:74). Mengingat bahwa relung-relung atap Candi Merak pada tingkat pertamanya mempunyai ukuran tinggi 80 cm dan pada tingkat keduanya 46 cm, maka besar sekali kemungkinannya arca Brahmā itu berasal dari salah satu relung atap tingkat ke-2. Ditambah lagi dengan kenyataan bahwa arca itu ditemukannya di halaman sebelah Selatan candi, maka tidaklah mencari-cari kalau kita tetapkan bahwa asal arca Brahmā itu adalah relung sisi Selatan pula. Kesimpulan ini sesuai benar dengan susunan nawasanga yang menempatkan Brahmā sebagai penjaga mata-angin Selatan.

Dengan ketentuan ini maka atap tingkat kedua sisi Utara harus berisi arca Wiṣṇu, sisi Timur Īçwara, dan sisi Barat Mahādewa.

Adanya arca Wiṣṇu yang kira-kira sama ukurannya dengan arca Brahmā tadi dapat kiranya dipastikan atas dasar temuan sebuah tangan kecil yang memegang çangkha. Mengenai pengisi kedua relung lainnya, penggalian hanya menghasilkan sebuah kepala arca yang dapat kita tentukan determinasinya. Kepala arca itu menjadi satu dengan prabhanya, dan pada prabha ini nampak jelas adanya bulan sabit di belakang tengkuk, sedangkan di sebelah kirinya ada gambar bunga teratai merah. Oleh Bosch arca ini dinamakan Mañjuçrī (Bosch 1926:32), akan tetapi oleh karena tokoh ini termasuk pantheon agama Buda, dan lagi pula lakṣaṇa baginya adalah utpala dan bukan padma, maka determinasi itu tidak tepat. Tokoh dari agama Siwa yang selalu digambarkan sebagai kanak-kanak, dan karenanya diberi bulan sabit di belakang tengkuknya, adalah Dewa Skanda. Adanya padma pula yang menyertai lakṣaṇanya tidak lagi memberi keraguan bahwa kepala arca yang ditemukan di halaman Candi Merak bagian Utara itu memang benar menggambarkan Skanda.

Sungguh sayang, bahwa Skanda tidak mempunyai tempat dalam susunan nawasanga. Sebaliknya, sukarlah masuk 'akal kalau arca ini tidak merupakan bagian pula dari Candi Merak. Untunglah bahwa dua kenyataan yang berlawanan itu dapat "didamaikan". Dalam salah satu karangannya Moens berhasil menjelaskan bahwa Skanda itu sama dengan Agni, sedangkan bentuk Rudra dari Agni di swarloka disebut Çangkara (Moens, 1948:351-355). Dewa Çangkhara ini mempunyai kedudukan dalam nawasanga, yaitu di sebelah Barat-laut. Maka pastilah sekarang, bahwa arca yang hanya tinggal kepalanya saja itu memang berasal dari relung atap Candi Merak. Hanya saja, dia

karena dinding-dinding candi dan sisi-sisi tingkatan atapnya juga semuanya menghadap ke arah mata-angin pokok, timbullah pertanyaan bagian mana kiranya yang dapat dianggap sebagai mewakili mata-angin penjuru.

Pertanyaan ini tidak terlalu sulit dicarikan jawabannya. Kalau relung-relung tingkat atap yang paling atas ditempati oleh Parama-Çiwa yang menghadap ke semua mata-angin, dan relung-relung tingkat atap yang paling bawah menjadi tempat bertakhtanya dewa-dewa yang menguasai mata-angin pokok, maka tentunya relung-relung yang ada pada tingkat atap yang ke-2 diperuntukkan bagi para dewa yang menjadi penjaga mata-angin penjuru. Dengan demikian dapatlah diambil kesimpulan bahwa arca Skanda yang menggambarkan Çangkhara itu berasal dari relung Utara tingkat atap ke-2 sebagai wakil dari penjuru Barat-laut.

Sayang sekali bahwa dari Candi Merak itu tidak ada temuan lain lagi yang dapat melengkapkan atapnya sampai sempurna. Namun cukup mejakinkanlah kiranya bahwa atap Candi Merak itu benar-benar melambangkan swarloka tempat bersemayam nawadewata dengan Parama-Çiwa sebagai tokoh utamanya. Maka lebih-lebih lagi harus disayangkan bahwa kesimpulan yang demikian pentingnya itu hanya dapat ditrapkan kepada candi-candi lain atas dasar analogi dan logika saja, meskipun sebenarnya dapat juga diajukan petunjuk lain yang cukup kuat.

Dalam penjelajahan kami di daerah sekitar Candi Merak kami jumpai di desa Sangèn sejumlah batu candi yang sudah tidak menentu lagi letaknya. Di antara batu-batu itu ada beberapa yang ukirannya mirip benar kepada batu-batu Candi Merak. Dan yang lebih penting

lagi ialah adanya beberapa relung kecil terdiri atas satu bungkal batu dan yang di dalamnya diukiri dengan arca duduk. Penelitian terhadap arca-arca itu memberi kesimpulan bahwa yang sebuah menggambarkan Brahmā dan yang sebuah lagi berupa Wiṣṇu.

Meskipun belum dapat ditetapkan tempatnya yang pasti dari kedua arca itu, tidaklah dapat disangkal bahwa relung-relung berukuran kecil itu harus merupakan bagian dari tingkatan atap candi. Dan adanya Brahmā dan Wiṣṇu dalam relung itu lebih memperkuat lagi kesimpulan kita berkenaan dengan dewa-dewa "penghuni" atap Çandi Merak.

Mengenai candi agama Buda dapat dikemukakan, bahwa Candi Kalasan masih mempunyai beberapa arca Dhyāni-Buddha berukuran kecil di bagian atapnya. Hanya sayang, bahwa jumlahnya sudah jauh dari lengkap, sedangkan penempatannya tanpa relung pada tingkatan yang berdenah segi-delapan menimbulkan pertanyaan berkenaan dengan tempatnya di mata-angin pokok.

Kembali lagi kepada kesusasteraan Jawa-Kuno dapatlah dikemukakan, bahwa kecuali Arjunawijaya ada pula kitab lain yang memuat keterangan yang sangat menarik. Kitab itu adalah Sumanasāntaka.

Seperti kita ketahui, dalam pupuh XV dari kitab tersebut ada kita baca bahwa sang raja dicandikan bersama permaisurinya di dalam taman (supra, halaman 279). Dari bahan-bahan yang kami peroleh dari Prof. Zoetmulder dapat kita ketahui lebih lanjut bahwa candi yang disebut "prasāda" itu terletak di atas sebuah pulau yang sangat indah, sedangkan taman itu adanya di dalam gugusan keraton.

Selanjutnya diceritakan dalam pupuh XVII bahwa dalam prasāda itu sang raja beserta permaisuri diwujudkan sebagai arca Arddhanāreçwara[x], dan kepada arca ini Sang Bhoja setiap hari melakukan pemujaan demi usahanya untuk menyelenggarakan kesejahteraan dunia (ring prāsāda hanārcca ratna ri dalĕm ndān arddhanāreçwarāhyang wimba çri naranātha dewata lawan dewī nirārok çarīra, ngkā sang bhoja mangarccana pratidināngabhyāsa ri swastha ning rāt).

Lebih menarik lagi ialah bahwa kepada arca itu pulalah "nṛpatiputra lawan suputrī" minta diri, dengan diantar oleh "danghyang purohita" (pupuh CXLII). Sambil memeluk kaki arca, sang Dewi menangis sangat memilukan. Kata-katanya:

"ai rāma rena kita sang lumah ing kaḍatwan
ngūnī manuṣya kita karwa bapeku lingku
mangke daḍi hyang inalĕmbana sārddhadeha
haḥ haḥ yayā bapa hajību hajīki lingku
ndā tāngrĕngö bapa hajību hajī tangisku
pamwitku tinghali sumĕmbah i pādukanta
ādā wĕkasku mulatī kita teki mangke
rākṣan nghulun bapa hajību haji parankun" [xx]

menggambarkan penyesalan Sang Dewi, bahwa ayah ibunya yang telah tiada itu dahulunya berujud manusia tetapi kini menjadi "hyang".

Namun ia mengharap hendaknya didengarlah ratapannya, dan diketahuilah bahwa ia minta diri dengan menyertakan permohonan agar ia tetap mendapatkan pengawasan serta perlindungan ayah bundanya kemana ia pergi.

---

x) Seharusnya: Ardhanārīçwara.
xx) Kutipan ini kami peroleh dari Prof. Zoetmulder.

Kutipan dari Sumanasāntaka itu memberi pengetahuan kepada bahwa "prasāda" itu sama sekali tidak berbeda dari apa yang biasa kita namakan "candi", yaitu bangunan suci tempat dicandi-nya seorang raja yang telah meninggal, dibakar jenazahnya dan ujudkan sebagai patung dewa.

Pertanyaan yang segera timbul ialah: dapatkah petunjuk Sumanasāntaka itu kita pakai untuk menentukan bahwa prasada dan di itu sama, atau bahwa prasada adalah identik dengan candi?

Dalam kitab-kitab Jawa-Kuna lainnya banyak juga terdapat perkataan "prasāda". Pada umumnya tidak disertai sesuatu keterangan kecuali bahwa bangunannya menjulang tinggi, serupa gunung, indah, dan sebagainya. Namun ada juga kita dapatkan keterangan yang kiranya dapat memenuhi harapan kita, yaitu keterangan bahwa prasada itu menjadi tempat bertakhtanya patung dewa. Kitab Nāgarakṛtāgama menyertakan keterangan kepada suatu prasāda bahwa "çiwaprā... çiwawimba munggu ri dalĕm" (37:2), dan kitab Tantu Panggĕlaran memuat uraian "magawe prasāda sang hyang pratima mungguh eng ... (120:4).

Ditambah dengan adanya pula keterangan serupa dalam prasasti Gedangan (A-23 dan A-191) yang berbunyi: "sang hyang prasāda sthānanira sang hyang arcca bodha pratiwimba" maka dapatlah kiranya pertanyaan di atas dijawab dengan "ya". Hanya saja, semua itu belum cukup kiranya untuk membalik persoalan dan menarik kesimpulan bahwa apa yang biasa kita sebut "candi" itu adalah selalu prasāda.

VI. CANDI SEBAGAI KUIL

Sejauh dapat kita teliti kembali, pengertian candi sebagai makam mula pertama dilontarkan oleh Raffles. Dengan mengenal istilah "cungkub" sebagai penamaan beberapa candi di Jawa-Timur ia kemudian mengembangkan pendapat bahwa candi merupakan bangunan untuk memakamkan para raja dan orang terkemuka (supra, Bab I) [x].

Penamaan candi dengan istilah "cungkub" memang tidak dapat menimbulkan pengertian lain daripada apa yang ditangkap Raffles tadi. Maka menjadi pertanyaanlah, dari mana rakyat mendapatkan pengertian itu kalau kini ternyata bahwa penelitian kita selama ini tidak berhasil menemukan titik persesuaian dengan kepercayaan yang hidup dikalangan rakyat itu.

Seperti kita ketahui, Raffles adalah seorang Letnan Gubernur Jendral yang mewakili Pemerintah Inggris untuk memerintah negara kita dari tahun 1811 sampai 1816. Pada waktu itu rakyat di pulau Jawa sudah lebih dari dua abad lamanya meninggalkan "jaman candi", dan sudah sekian lamanya pula tidak lagi memeluk agama Hindu ataupun Buda. Maka tidak dapatlah diharapkan bahwa mereka tahu benar akan makna candi. Dalam hati kecil mereka candi memang masih menduduki tempat khusus, tetapi sebagai sesuatu yang penuh rahasia. Hal ini terbukti dari adanya cerita yang termaktub dalam naskah "Babad Mataram" berkenaan dengan keangkeran Candi Borobudur (Krom, 1920 c: 26; juga Brandes, 1901). Dikisahkan dalam naskah tersebut

---

x). Sebagaimana kita ketahui, di Sumatra (Utara) candi disebut "biaro". Rupanya pengertian candi sebagai makam memang tidak dikenal.

bahwa putra mahkota kesultanan Yogyakarta meninggal dunia dalam ta-hun 1758 karena mendapatkan musibah di Borobudur. Baginya berlaku pantangan untuk melihat "arca seribu" di sana, sebab salah satu dari arca-arca itu menggambarkan "seorang satria terkurung dalam sangkar". Sebaliknya Sang Pangeran justru hendak bertemu dengan sa-tria yang malang itu. Akibatnya ialah seperti telah diramalkan terlebih dahulu: beliau jatuh sakit, terus-menerus muntah darah, untuk kemudian menemui ajalnya.

Pengetahuan rakyat yang tidak bersifat takhayul dapat kita ketahui dari keterangan yang dikumpulkan oleh Winter (supra, bab II) dan yang menjelaskan bahwa yang disebut "candi" itu bukannya bangunan melainkan peti batu penyimpan abu jenazah. Mungkin sekali pengertian ini bersumber kepada kebiasaan dalam agama Buda sebagai-mana dapat kita ketahui dari kenyataan pada Candi Kalasan. Namun demikian menjadi pertanyaanlah bagaimana pengertian bangunan dalam bahasa Jawa-Kuno berubah menjadi pengertian peti abu jenazah dalam bahasa Jawa abad 19.

Terlepas dari masalah perubahan pengertian itu sangatlah me-narik perhatian bahwa rupanya yang benar-benar melekat dalam ingatan rakyat adalah apa yang menjadi inti daripada sesuatu candi, yaitu peti abu jenazah bila candi memang merupakan cungkub. Kalau peti abu jenazah itu kita sesuaikan dengan hasil penelitian kita dan kita ganti dengan peti pripih, apakah inti dari "candi-bukan-bangunan-pemakaman" itu dikenal juga oleh rakyat? Jawabnya ternyata positif.

Dalam perwayangan adegan-adegan pasewakan di keraton (dan juga di pertapaan) selalu diawali dengan tanya-jawab tentang keselamatan. Ucapan selamat datang oleh sang raja diterima oleh sipenghadap sebagai pemberian restu dan disambut dengan suatu kalimat yang susunan serta rangkaiannya boleh dikata, merupakan rumusan tetap. Bunyinya sebagai berikut: "sih panembramanipun kakang prabu ingkang aḍawuh sadèrèng sasampunipun dahat kalingga murda, kawula tampèni ing asta kakalih, kacancang ing pucuking réma, kapetek ing mastaka, lumèbèra ing pranaja, dadosa raddaging kayuwanan, kawula punḍi kados jimat paripih, amewahana bagya kayuwanan kawula"(Vreede, 1884: 252).

Menurut keterangan lisan dari beberapa kawan ahli pedalangan, di samping istilah "kalinggamurda" biasa terdapatkan pula "kalingga ing murda", sedangkan untuk "kapetek ing mastaka" ada juga dipakai "kacanḍi ing mastaka" atau "cinanḍi ing mastaka".

Perkataan "kalinggamurda" memang tidak jelas artinya, meskipun biasa ditafsirkan sebagai "dijunjung tinggi" (cf. Siem, 1938: 221 catatan 140), tetapi dengan disisipkannya keterangan tempat "ing" yang memisahkan kedua pokok katanya dapatlah diperoleh pengertian yang lebih jelas, ialah bahwa restu sang raja itu "di-lingga-kan" atau "dikukuhkan sebagai lingga" di (atas) kepala sipenghadap.

"Kapetek" berarti: ditekan atau dipijat, tetapi juga: dikubur. Maka dalam arti kiasannya "kapetek ing mastaka" dapat diterjemahkan dengan: dibenamkan di kepala. Maksudnya tiada lain bahwa restu raja itu dikekalkan sebagai junjungan yang paling mulia. Kemungkinan digantinya perkataan "kapetek" dengan "kacanḍi" menjadi petunjuk

Dalam perwayangan adegan-adegan pasewakan di keraton (dan juga di pertapaan) selalu diawali dengan tanya-jawab tentang keselamatan. Ucapan selamat datang oleh sang raja diterima oleh sipenghadap sebagai pemberian restu dan disambut dengan suatu kalimat yang susunan serta rangkaiannya boleh dikata merupakan rumusan tetap. Bunyinya sebagai berikut: "sih panembramanipun kakang prabu ingkang aḍawuh sadèrèng sasampunipun dahat kalingga murda, kawula tampèni ing asta kakalih, kacancang ing pucuking réma, kapetek ing mastaka, lumèbèra ing pranaja, dadosa raddaging kayuwanan, kawula punḍi kados jimat paripih, amewahana bagya kayuwanan kawula"(Vreede, 1884: 252).

Menurut keterangan lisan dari beberapa kawan ahli pedalangan, di samping istilah "kalinggamurda" biasa terdapatkan pula "kalingga ing murda", sedangkan untuk "kapetek ing mastaka" ada juga dipakai "kacanḍi ing mastaka" atau "cinanḍi ing mastaka".

Perkataan "kalinggamurda" memang tidak jelas artinya, meskipun biasa ditafsirkan sebagai "dijunjung tinggi" (cf. Siem, 1938: 221 catatan 140), tetapi dengan disisipkannya keterangan tempat "ing" yang memisahkan kedua pokok katanya dapatlah diperoleh pengertian yang lebih jelas, ialah bahwa restu sang raja itu "di-lingga-kan" atau "dikukuhkan sebagai lingga" di (atas) kepala sipenghadap.

"Kapetek" berarti: ditekan atau dipijat, tetapi juga: dikubur. Maka dalam arti kiasannya "kapetek ing mastaka" dapat diterjemahkan dengan: dibenamkan di kepala. Maksudnya tiada lain bahwa restu raja itu dikekalkan sebagai junjungan yang paling mulia. Kemungkinan digantinya perkataan "kapetek" dengan "kacanḍi" menjadi petunjuk

akan masih dingatnya kenyataan bahwa mendirikan lingga berarti pula mendirikan candi.

Keterangan lebih lanjut, bahwa restu yang telah dicandikan itu diharapkan melimpah ke dada untuk menjadi "darah daging keselamatan" sesuai pula dengan apa yang telah kita ketahui, yaitu bahwa mendirikan lingga/candi adalah usaha mengukuhkan kedudukan raja yang berarti juga mengusahakan keselamatan kerajaan (cf. Bab III dan V).

Akhirnya, kalau restu raja telah "bercandi", maka menjunjungnya sebagai "jimat paripih" dapat kita anggap sebagai puncak dari penghormatan dan pengagungan. Sebagaimana kita ketahui, pripih adalah unsur inti yang memberi makna dan jiwa kepada sesuatu candi. Maka tepatlah memang bahwa restu raja itu diibaratkan pripih yang lagi pula dijadikan jimat x).

Dari urutan "kalingga ing murda --- kacandi ing mastaka --- kapundi kados jimat paripih" nampaklah adanya usaha peningkatan rasa menuju klimaks, tetapi juga penggeseran rasa khidmat dari sifat keagamaan (religi) ke sifat kegaiban (magi). Hal ini sesuai dengan peranan gaib yang diharapkan dari restu itu, ialah agar menghasilkan kebahagiaan dan keselamatan.

Unsur kegaiban inilah kiranya yang menjadi penghubung antara pengertian candi yang sebenarnya dengan pengertian yang diikuti oleh rakyat.

---

x). Bahwa restu raja diibaratkan pripih kita jumpai pula dalam kitab Rājapatigundala, di mana dapat kita baca: "çajña haji maripihira ring jagat" (Pigeaud, 1960 - 1963, I : 87).

Dari penelitian kita terhadap penggunaan perkataan "candi" dalam kesusasteraan Jawa-Kuno (supra, Bab V) unsur kegaiban itu memang seringkali jelas terbayang, khususnya bila kita berhadapan dengan arti kiasan yang bersumber kepada fungsi candi. Pengertiannya sebagai "yantra" dan sebagai "palladium", kiranya cukup memberi alasan kepada Bahasa Jawa-Baru untuk menanggapi secara khusus unsur kegaiban yang tersembunyi di dalam candi itu. Maka dapatlah difahami mengapa dalam kamus Winter tercantum pula pengertian "mustika" sebagai salah satu arti dari perkataan "candi" x).

Seperti kita ketahui, mustika adalah semacam batu ajaib dari jenis tertentu yang dianggap "merajai" segala kekuatan gaib, sehingga dikhayalkan sebagai puncak tertinggi dari segala apa yang dapat dibayangkan manusia: tidak ada sesuatu yang melebihi mustika. Sebagai sumber kekuatan gaib yang didambakan orang, mustika memperoleh kedudukan selaku permata yang paling berharga, sehingga apa yang diibaratkan mustika adalah yang paling agung dan paling dijunjung tinggi.

Pengertian sebagai "summum bonum" dapat dicungkil pula dari beberapa perkataan "candi" yang kita jumpai dalam kesusasteraan Jawa-Kuno, sehingga dari sudut ini pun dapat difahami bahwa dalam

---

x). Sukar dimengerti adalah bahwa dalam kamus Winter itu tercantum pula "kepongpong" (siput) sebagai arti dari perkataan candi. Hanya ganjilnya ialah bahwa pengertian ini sajalah yang dapat ditrapkan kepada sebutan "candi" sebagai binatang laut yang kita jumpai dalam kitab "Dewa Roeci" (Poerbatjaraka, 1940, I : 15).

perkembangan bahasa Jawa "candi" memperoleh tafsiran sebagai "mus-tika" x).

Lain halnya dengan penafsiran candi sebagai "cungkub". Sebagaimana kita ketahui, pengertian itu hanya terdapat dalam kalangan masyarakat di Jawa-Timur, tetapi dapat juga dihubungkan dengan pengertian di Jawa-Tengah bahwa candi adalah peti batu penyimpan abu jenazah. Karena cungkub adalah bangunan untuk menaungi kuburan maka wajarlah bahwa apa yang kita sebut "candi" itu bagi mereka adalah "cungkub".

Dengan demikian maka yang belum terpecahkan adalah soal bagaimana pengertian "bangunan" berubah menjadi "peti abu jenazah". Dalam hal ini kita ingat akan kenyataan bahwa sebagian besar dari candi-candi telah dibongkar pondasinya dan hilang peti pripihnya, sehingga jelas bahwa setelah rakyat berganti agama mereka masih tahu benar apa yang menjadi inti dan yang paling berharga dari sesuatu candi. Karena benda-benda berharga banyak kedapatan sebagai bekal penguburan, maka masuk akallah kalau kemudian timbul anggapan bahwa peti yang berisi benda-benda yang dicari itu adalah peti tempat menyimpan sisa-sisa badaniah seseorang yang telah meninggal.

Suatu kuburan tidak selalu diberi cungkub. Biasanya yang dicungkub hanyalah kuburan orang-orang penting, sedangkan raja sebagai orang yang terpenting di antara orang-orang penting itu tentu saja dicungkub makamnya. Maka dengan adanya istilah "cinandi" timbullah pengertian bahwa yang disebut "candi" adalah "peti jenazah".

---

x). Hal ini belum berarti bahwa perkataan "candi" dapat begitu saja diterjemahkan dengan "mustika".

Tidak mustahil, bahkan mungkin sekali, salah pengertian itu pada mulanya ditanamkan dengan sengaja dalam hati dan kehidupan rakyat, agar masyarakat yang telah beralih agama itu tidak secara mendadak sontak kehilangan pegangan batinnya dan goyah kepercayaannya. Agama Islam, yang tidak mengenal, bahkan mengharamkan, penyembahan berhala itu ternyata di Jawa khususnya banyak benar diselaraskan dengan pelbagai macam anggapan yang tetap hidup di kalangan masyarakat. Dalam hal ini pemujaan terhadap orang keramat merupakan titik-temu yang sangat sesuai, sehingga di satu pihak ada runtuhan candi yang dirombak menjadi makam keramat, dan di lain pihak ada sejumlah candi yang ditafsirkan sebagai bangunan pemakaman.

Dari rakyat yang salah pengertiannya itulah Raffles mendapatkan pengetahuannya tentang candi. Demikian pula Van Hoëvell ketika ia mempersatukan temuan Wardenaar dengan cerita rakyat dan menarik kesimpulan bahwa Candi Jolotundo tidak dapat lain daripada bangunan pemakaman. Sebagaimana kita ketahui, temuan Wardenaar itu berupa sebuah peti pripih dari dasar kolam Candi Jolotundo, yang sewaktu dibuka dikabarkan masih mengeluarkan bau tulang terbakar, sedangkan cerita rakyat yang bertalian dengan candi tersebut adalah cerita bahwa Candi Jolotundo merupakan makam yang dibangun oleh raja Jenggala bernama Panji Joyokusumo (Hoëvell, 1851, II: 111).

Dari rakyat yang salah pengertiannya itulah pula Brumund memperoleh keterangannya bahwa dahulu kala ada tiga macam perawatan mayat, sehingga ia dapat menghubungkan penanaman abu jenazah dengan perigi candi (supra, Bab I). Dan sumber itu jugalah yang

membekali Winter untuk dapat memberi penjelasan bahwa candi a-
semacam peti batu tempat menyimpan abu jenazah, sehingga n-
pengertian itu tercantum dalam kamus besar Bahasa Jawa h-
Gericke dan Roorda (supra, Bab II).

Tidak berbeda pula halnya dengan Van der Tuuk, ketika ia m-
nyusun kamusnya dan menafsirkan makna candi. Kitab-kitab kes-
teraan yang ia jadikan sumber pengetahuannya adalah satu dari s-
hasil karya masyarakat yang sudah Islam. Bahwa sumber demikian t-
nyata memberi keterangan yang simpang siur dan bahkan kabur s-
sekali, sehingga hasilnya tidaklah lain daripada salah pengertian.
sudah kita ketahui dari tinjauan kita tentang Hikayat Banjar (su-
pra, Bab II).

Demikianlah maka jelas kiranya bahwa yang menjadi sumber mu-
la-mula sekali dari anggapan seakan-akan candi adalah bangunan pe-
makaman, tidaklah lain daripada cerita belaka yang hidup di kala-
ngan rakyat. Kalau sekarang ternyata bahwa cerita itu bersumber
kepada ketidaktahuan dan salah pengertian, maka menjadi jelas pula
mengapa penafsiran candi sebagai makam tidak mendapatkan dukungan
-- apa lagi pembuktian -- dari bahan-bahan serta keterangan- kete-
*rangan authentik yang telah kita kumpulkan. Sesungguhnyalah, semua
petunjuk yang kita peroleh dari telaah kita ini menjurus kepada di-
tariknya kesimpulan bahwa candi memang* tidak pernah berfungsi seba-
gai bangunan pemakaman, biar hanya untuk menanam abu jenazah seka-
lipun. Sebaliknya, pengertian yang berulangkali menampilkan diri
adalah pengertian candi sebagai kuil.

Sebenarnya sebagai makam pun candi sudah menjalankan peranan kuil, oleh karena menjadi tempat orang melakukan kebaktiannya menyembah dewa. Seperti kita ketahui, dewa yang diwujudkan sebagai patung itu sekaligus menggambarkan pula sang raja yang telah mencapai mokṣa. Maka dalam candi terdapatkan penggabungan antara penyembahan dewa dan pemujaan rokh nenek-moyang. Unsur dewa inilah yang menyediakan dzat rohaniah dan menurunkannya dari rongga atap candi ke dalam arca, sedangkan unsur nenek moyang menyediakan dzat jasmaniahnya dari dalam perigi candi, sehingga pada waktu upacara arca perwujudan itu menjadi hidup. Karena unsur jasmaniah itu tidak mutlak harus berupa "restes d'un mortel" melainkan dapat juga diwakili oleh pripih sebagai "réliques d'un dieu", maka abu jenazah sama sekali tidak diperlukan. Dengan demikian maka kalau semula ada masalah "makam atau kuil",dan "makam dan kuil", sekarang dapat kita tetapkan bahwa pengertian "makam" harus kita sisihkan sehingga yang tinggal hanyalah: candi sebagai kuil saja.

Dengan ketetapan ini maka candi tidak lagi merupakan bangunan yang terpencil dan berdiri sendiri tanpa ada samanya (cf. O'Connor 1966: 60), tetapi dapat disejajarkan dengan bangunan-bangunan sejenisnya, baik di kepulauan Indonesia maupun di daratan Asia. Kenyataan demikian membuka kemungkinan untuk meninjau kembali berbagai hasil penelitian yang terdahulu dalam rangka yang lebih luas dengan pengarahan yang lebih tepat. Dalam hal ini sangatlah menarik perhatian bahwa keadaan sekarang di Bali ternyata cukup banyak memberi bahan untuk membulatkan telaah kita.

Sebagaimana kita ketahui, Van Eerde menghadapi jalan
ketika ia mengadakan perbandingan antara candi dengan meru
alam pikiran yang menjadi latar belakangnya, padahal bahan-
yang ia kumpulkan sudah demikian meyakinkannya. Kegagalan
mata-mata disebabkan karena ia terkekang oleh pengertian
bagai makam (supra, Bab II).

Dengan melepaskan diri dari kekangan tadi dapatlah
telaah Van Eerde yang sudah terpendam itu kita angkat kemb
tuk kita mantapkan dan kemudian kita perluas jangkauannya.
ternyata bahwa kecuali meru ada pula bangunan lain di Bali
bahkan lebih mirip kepada candi. Bangunan ini adalah "prasada".

Sebagai bangunan yang terbuat seluruhnya dari batu/bata
sada itu lebih tepat daripada meru untuk disejajarkan dengan
Pun adanya bilik -- betapa kecilnya juga -- pada bagian atas
sada sebagai tempat menyimpan "pratima" menunjukkan persa
dengan candi secara lebih meyakinkan lagi. Dan memang, baik
praśasti maupun dari berbagai kitab Jawa-Kuno terdapatkan
bahwa candi dan prasada merupakan dua istilah untuk satu
ngunan saja. Maka dapatlah difahami kalau Goris berpendapat
prasada di Bali adalah bangunan pemakaman untuk nenek-moyang
yang telah diperdewa (Goris, 1935).

Berbeda dari pendapat Goris itu adalah penegasan dari
berkenaan dengan penelitiannya terhadap prasada di Pura Taman
dekat Mengwi (Grader, 1949). Dalam pura tersebut, di bagian
yang paling Utara, terdapatkan dua buah bangunan dari bata yang
sing-masing kira-kira 4 meter tingginya: satu di muka "

(ialah tempat persajian untuk memuja nenek-moyang kerajaan para raja Mengwi dahulu kala), dan satu lagi dalam deretan pelinggih-pelinggih dewa. Kedua bangunan itu oleh rakyat disebut "candi", tetapi dinamakan juga "prasada", dan bahkan "lingga".

Tentang makna yang sebenarnya dari kedua candi itu orang tidak dapat memberikan keterangan apa-apa. Tidak diketahui pula dewa siapa yang dipuja di situ. Hanya orang dapat menceritakan bahwa kedua candi itu erat bertalian dengan paibon, sehingga dapat disimpulkan bahwa prasada itu diperuntukkan bagi pemujaan nenek-moyang.

Keterangan yang sedikit itu menimbulkan keinginan pada Grader untuk membandingkan candi di Pura Taman Ayun itu dengan candi di Jawa-Timur, tetapi ia tidak menuruti hasrat itu karena khawatir akan membawanya terlalu jauh. Maka dianggapnya cukup untuk memberi peringatan bahwa betapa banyaknya juga persamaan essensiil antara kedua macam candi itu namun ada satu perbedaan yang tidak kalah essensiilnya, yaitu bahwa bangunan suci Bali sekarang tidak pernah berfungsi sebagai tempat istirahat terakhir bagi orang yang telah meninggal (Grader, 1949: 410).

Kenyataan pada Pura Taman Ayun itu sekali lagi memperkuat gambaran kita bahwa sesungguhnya candi dan prasada itu memang sama. Maka kalau meru pun dapat pula dasamakan dengan candi, timbullah keganjilan bahwa di Bali rupanya ada dua macam candi.

Kiranya tidak terlalu poetis kalau prasada dan meru kita ibaratkan dua tunas dari satu pohon. Menurut tata-lahirnya memang benar kedua bangunan itu berlainan, tetapi nyatanya mempunyai titik-tolak pertumbuhan yang sama, yaitu: bentuk candi. Lagi pula,

menurut alam pikiran yang menjadi latar belakangnya kedua bangunan itu berlandaskan kepada satu dasar juga, ialah: fungsi candi. Maka baik secara fisik maupun secara spirituil prasada dan meru itu hanyalah satu saja pangkalnya.

Secara lahiriah meru itu mempunyai jalan perkembangan yang lebih panjang daripada prasada. Asal-usul meru dapat kita cari dalam jaman kejayaan Majapahit di Candi Panataran. Sebagaimana kita ketahui, gugusan candi ini sangat berbeda susunannya dari gugusan-gugusan candi lain tetapi sebaliknya memperlihatkan banyak persamaan dengan Pura di Bali (Krom, 1923, II: 250). Maka dalam rekonstruksinya dapat diperkirakan bahwa candi induknya -- dan juga salah satu dari candi perwaranya yang terkenal dengan sebutan "candi naga" -- mempunyai atap susun seperti halnya dengan meru sekarang (Kempers, 1959: 91 - 92).

Mungkin sekali dalam perkembangannya menjadi meru telah pula dilalui suatu "bentuk-peralihan". Dalam hal ini memang ada dua buah bangunan yang dapat kita anggap demikian, tanpa menimbulkan pertentangan dalam chronologinya. Yang pertama adalah bangunan induk Pura Yeh Gangga di Perean, yang bentuknya serupa benar dengan candi tetapi atapnya tumpang sedangkan biliknya terbuka pada sisi depan (tanpa dinding). Yang kedua adalah Candi Boyolangu dekat Tulungagung, yang sekarang hanya tinggal baturnya saja tetapi dari adanya sejumlah umpak dapat disimpulkan dahulunya berdinding kayu (atau bahan lunak lainnya), sehingga atapnya pun harus dibuat dari bahan lunak juga (kayu dan ijuk seperti meru?).

Demikianlah maka dengan bertitik-tolak dari Panataran dan melalui Pura Yeh Gangga dan Candi Boyolangu candi itu telah berkembang menjadi meru.

Sementara itu terdapatkan pula perkembangan lain yang sejajar dan yang ternyata tidak seberapa membawa perubahan bentuk, yaitu berlanjutnya candi sebagai apa yang di Bali disebut "prasada" x).

Perkembangan yang menghasilkan kelainan bentuk seperti kita gambarkan itu ternyata diikuti pula oleh suatu perubahan lain lagi yang sifatnya tidak hanya materiil tetapi juga spirituil: prasada dan meru telah melepaskan suatu unsur candi yang penting sekali, ialah: arca perwujudan xx).

Sebagaimana kita ketahui, arca perwujudan itulah yang justru menjadi inti dari sesuatu candi sebagai tempat bertemunya si pemuja dengan yang dipuja. Arca perwujudan itulah yang menjadi wadah sang dewa menjelma untuk dapat dihadap oleh hambanya. Arca perwujudan itulah yang menjadi bentuk nyata dari sang dewa untuk dapat diyakini kehadirannya di tengah para pemujanya. Maka tidak adanya arca perwujudan dalam prasada maupun meru berarti bahwa kedua bangunan ini tidak dapat berfungsi sepenuhnya sebagai candi.

---

x). Menurut Goris, prasada bahkan merupakan "barang import" dari Jawa (Goris, 1938b: 39).

xx). Dalam prasada biasanya masih juga terdapatkan arca tetapi kedudukannya sebagai pratima sudah berbeda dari arca perwujudan. Dalam meru sama sekali tidak terdapatkan arca. Meru di desa Trunyan yang sepenuhnya, dari tanah sampai atap, ditempati oleh arca Batara Datonta, dapat kiranya kita anggap sebagai usaha penyesuaian masyarakat Bali Aga di desa itu dengan pengaruh yang sangat kuat dari agama Hindu Bali.

Kekurangan pada prasada dan meru itu diatasi dengan penyediaan sebuah bangunan lain lagi, yang khusus mempunyai fungsi rituil. Bangunan ini adalah "balai pengaruman" (juga disebut: balai paruman atau balai pesamuan). Di balai inilah sang dewa yang telah menjelma itu ditakhtakan untuk berhadapan muka dengan rakyat yang datang "manangkil" pada hari-hari diadakan upacara kebaktian.

Dengan demikian maka dalam perkembangannya di Bali candi itu ternyata telah menjelmakan dua jenis bangunan untuk melayani tugas keagamaannya secara menyeluruh: prasada dan meru untuk segi kepercayaannya, dan balai pengaruman untuk segi keupacaraannya.

Menarik perhatian ialah bahwa kedua jenis bangunan itu tidak ada yang berdiri sendiri dan mempunyai kedudukan mandiri seperti candi. Baik prasada maupun meru dan balai pengaruman hanyalah bagian saja dari suatu pura, tiada bedanya dengan bangunan-bangunan lain yang memenuhi halaman pura, sehingga timbullah masalah apakah bukan pura yang sebenarnya memegang peranan sebagai candi.

Kalau kita perhatikan pura di Bali, nampaklah bahwa di antara sekian banyaknya pura itu tidak ada dua yang benar-benar sama. Setiap pura mempunyai susunan dan keistimewaan sendiri. Namun demikian, secara teoretis dapat jugalah kita gambarkan sebuah pura ideal, yaitu pura umum yang menggabungkan semua unsur dasar. Maka dapatlah kita peroleh sebuah pura yang terdiri atas 3 bidang tanah atau 3 halaman, yang satu sama lain terpisahkan oleh tembok-tembok "penyengker" tetapi saling berhubungan melalui gapura-gapura dalam tembok pemisah itu. Ketiga bagian itu disebut: jaba, jaba tengah dan jeroan. Jaba adalah halaman luar yang sifatnya profan, jaba

tengah adalah halaman -antara yang sifatnya setengah profan dan setengah sakral (profan pada hari-hari biasa, dan sakral pada waktu ada upacara), sedangkan jeroan adalah halaman dalam atau belakang yang sifatnya sakral x).

Di dalam pura terdapatkan berbagai macam bangunan, yang sudah tertentu letaknya -- di jaba, di jaba-tengah, ataupun di jeroan -- masing-masing sesuai dengan kedudukan serta kegunaannya. Prasada dan meru selalu ditempatkan di jeroan, sedangkan balai pengaruman di jaba-tengah xx).

Tidak semua pura dilengkapi dengan prasada atau meru xxx), tetapi kalau ada maka terdapatkannya bersama dengan sejumlah bangunan suci lainnya. Semua bangunan dalam jeroan ini menurut fungsinya dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu "pelinggih" dan "pesimpangan". Pelinggih adalah bangunan yang disediakan untuk bertakhta para dewa yang mempunyai kekuasaan langsung dalam pura itu, dan pesimpangan adalah bangunan yang hanya menyediakan tempat singgah saja bagi para dewa yang bertakhta di lain tempat tetapi menjadi pelindung tetap dari pura itu.

----

x). Seringkali bagian jaba tidak dinyatakan dan hanya berupa halaman terbuka saja di muka pura, sehingga timbul kesan seakan-akan pura itu terdiri atas dua bagian (cf. Covarrubias, 1965: 265; juga Goris, 1938b: 33).

xx). Dalam prakteknya lebih lazim bahwa balai pengaruman itu terdapatkannya di jeroan, padahal menurut teorinya harus di jaba-tengah. Mungkin sekali hal ini ada hubungannya dengan "hilangnya" bagian jaba (cf. supra).

xxx). Pada umumnya prasada dan meru tidak terdapatkan bersama dalam satu pura, tetapi di Pura Taman Ayun kedua-duanya ternyata ada.

tengah adalah halaman -antara yang sifatnya setengah profan dan setengah sakral (profan pada hari-hari biasa, dan sakral pada waktu ada upacara), sedangkan jeroan adalah halaman dalam atau belakang yang sifatnya sakral x).

Di dalam pura terdapatkan berbagai macam bangunan, yang sudah tertentu letaknya -- di jaba, di jaba-tengah, ataupun di jeroan -- masing-masing sesuai dengan kedudukan serta kegunaannya. Prasada dan meru selalu ditempatkan di jeroan, sedangkan balai pengaruman di jaba-tengah xx).

Tidak semua pura dilengkapi dengan prasada atau meru xxx), tetapi kalau ada maka terdapatkannya bersama dengan sejumlah bangunan suci lainnya. Semua bangunan dalam jeroan ini menurut fungsinya dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu "pelinggih" dan "pesimpangan". Pelinggih adalah bangunan yang disediakan untuk bertakhta para dewa yang mempunyai kekuasaan langsung dalam pura itu, dan pesimpangan adalah bangunan yang hanya menyediakan tempat singgah saja bagi para dewa yang bertakhta di lain tempat tetapi menjadi pelindung tetap dari pura itu.

---

x). Seringkali bagian jaba tidak dinyatakan dan hanya berupa halaman terbuka saja di muka pura, sehingga timbul kesan seakan-akan pura itu terdiri atas dua bagian (cf. Covarrubias, 1965: 265; juga Goris, 1938b: 33).

xx). Dalam prakteknya lebih lazim bahwa balai pengaruman itu terdapatkannya di jeroan, padahal menurut teorinya harus di jaba-tengah. Mungkin sekali hal ini ada hubungannya dengan "hilangnya" bagian jaba (cf. supra).

xxx). Pada umumnya prasada dan meru tidak terdapatkan bersama dalam satu pura, tetapi di Pura Taman Ayun kedua-duanya ternyata ada.

Sesungguhnya bukan saja pesimpangan tetapi pun pelinggih dan bahkan puranya sendiri merupakan tempat singgah belaka dari dewa-dewa, oleh karena "tempat menetap" mereka adalah di kahyangan dan kedatangan mereka di pura hanya pada waktu-waktu tertentu saja. Adapun waktunya ialah pada hari ulang-tahun pura, yang dirayakan setiap 210 hari. Pada saat-saat inilah pura itu "penuh dengan tamu-agung" yang terdiri atas semua para dewa yang ada sangkut-pautnya dengan pura itu.

Di antara sekian banyaknya dewa itu ada seorang yang boleh dikata menjadi "penguasa pura" dan pada hari raya odalan pura menjadi "tuan rumah". Dewa ini dapat kiranya kita sebut dengan penamaan umum "Dewa Pura". Memang, sesuatu pura itu diperuntukkan secara khusus bagi seorang dewa tertentu. Untuk dewa inilah pura itu dahulunya dibangun. Maka dalam pura itulah sang dewa dimuliakan secara khusus pula.

Adapun yang menjadi Dewa Pura itu pada umumnya bukanlah tokoh dari pantheon agama Hindu ataupun Buda melainkan tokoh dari nenek-moyang yang telah diperdewa dan selalu diharapkan perlindungannya. Kedudukan dan peranannya nampak jelas pada hari raya odalan pura. yang sebenarnya tidaklah lain daripada hari ulang-tahun Sang Dewa sendiri. Pada hari itu pratima yang menjadi wakil wadagnya dirias dengan segala macam hiasan kebesaran, dan diarak dalam usungan dengan segala kemegahan dan kekhidmatan, untuk ditakhtakan di balai pengaruman. Di balai inilah pula para dewa tamu mengambil tempat. untuk turut serta merayakan hari besar pura itu, dan untuk bersama tuan rumah menerima penghormatan dan persembahan rakyat.

Pada pokoknya upacara pemujaan itu terdiri atas dua macam kegiatan yang harus dilakukan oleh para jemaah, yaitu: "mebanten" atau menyediakan saji-sajian, dan "mebakti" atau menjalankan persembahyangan. Acara-acara lain yang bersifat "maturan" atau menyuguhkan berbagai jenis hidangan (baik makanan maupun pertunjukan kesenian) biasanya tidak ketinggalan juga.

Selesai upacara dan perayaan odalan para dewa itu kembali lagi ke persemayamannya masing-masing, dan pratimanya diarak kembali ke tempat penyimpanannya.

Begitulah gambaran yang kita peroleh tentang pura dan peranannya dalam kehidupan keagamaan di Bali sekarang. Nyatalah bahwa secara fungsionil persamaannya dengan candi demikian tepatnya, sehingga penelitian lebih mendalam dapat menunjukkan adanya persamaan pula antara pengertian ketiga halaman pura dengan pengertian ketiga bagian candi. Susunan pura yang horizontal tiada ubahnya dari proyeksi mendatar dari susunan candi yang vertikal. Maka jaba pura = kaki candi = bhūrloka, jaba-tengah pura = tubuh candi = bhuwarloka, dan jeroan pura = atap candi = swarloka. Kesimpulan yang dengan sendirinya menampilkan diri ialah bahwa yang sesungguhnya harus kita persamakan dengan candi adalah pura, dan bukan prasada ataupun meru.

Kesimpulan demikian menjadi dorongan untuk lebih lanjut lagi melakukan penelitian perbandingan antara pura dan candi. Maka segeralah timbul pertanyaan, apakah pura itu tidak seharusnya dipersamakan dengan gugusan candi dan bukan dengan candi yang mandiri? Sepintas lalu memang terdapatkan kesan yang mengingatkan pura

kepada gugusan candi, khususnya gugusan candi Jawa-Timur seperti misalnya Candi Panataran. Ternyata kesan itu lenyap kembali karena adanya perbedaan yang terlalu prinsipiil, yaitu bahwa di dalam pura tidak ada bangunan yang dapat ditunjuk sebagai bangunan induk, padahal bangunan demikian adalah justru yang menjadi pusat dan pokok dari sesuatu gugusan candi. Maka kalaupun pura jelas-jelas dapat dipersamakan dengan candi, kemungkinannya terbatas kepada segi fungsionilnya saja dan tidak sampai mencakup segi materiilnya.

Lain halnya dengan kenyataan akan besarnya jumlah dan banyaknya jenis pura. Begitu pula dengan lokasinya yang tidak memandang tanah pegunungan ataupun tanah datar. Penelitian terhadap ketiga hal ini kiranya dapat menyingkapkan tabir kegelapan yang masih meliputi beberapa masalah tentang candi (cf. Stutterheim, 1932a: 271 - 282).

Nama-nama julukan yang diberikan kepada pulau Bali, seperti: Pulau Dewata, Pulau Kayangan, Het eiland der duizend tempels, dan lain-lain sebagainya, bersumber kepada kenyataan yang mengagumkan tetapi juga membingungkan bahwa tempat mana pun kita datangi selalu saja kita berjumpa dengan pura.

Jumlah pura yang ribuan itu , mungkin bahkan puluhan ribu x). dalam pokoknya dapat dibagi dalam beberapa golongan. Cara pembagian yang terpenting ialah yang berpangkal kepada masyarakat pemujanya (cf. Goris, 1935). Suatu kenyataan adalah bahwa tidak setiap

---

x). Menurut catatan, sewaktu ada gempa bumi yang maha dahsyat dalam tahun 1917 jumlah pura yang hancur ada 2431 buah, padahal daerah yang tertimpa malapetaka itu hanyalah sepersembilan dari Pulau Bali (lih. Swellengrebel, 1960: 12).

pura merupakan tempat pemujaan bagi setiap orang. Sesuatu pura hanyalah mempunyai arti dan menjadi tempat kebaktian bagi segolongan masyarakat saja, ialah bagi mereka yang menganggap dirinya "tunggal penyungsungan" atau "se-pemujaan".

Golongan sepemujaan yang paling kecil adalah keluarga seperumahan. Keluarga ini dalam pekarangannya selalu mempunyai sanggah atau pamerajan, tempat keluarga itu secara khusus kekeluargaan melakukan kebaktiannya terhadap "dewa keluarga" dan para leluhurnya.

Golongan sepemujaan yang lebih besar lagi adalah desa, yang sifatnya lebih-lebih administratif-territorial. Setiap desa dilengkapi dengan apa yang disebut "kayangan tiga", yaitu 3 jenis pura yang terdiri atas: 1) pura puseh, 2) pura bale agung, dan 3) pura dalem. Pura Puseh adalah tempat pemujaan terhadap dewa-dewa pelindung desa. Letaknya di sebelah "kaja" (arah gunung) dari desa. Pura Bale Agung, yang letaknya di tengah desa, merupakan tempat di mana cakal-bakal desa, sebagai nenek moyang bersama para warga desa, dipuja. Dan Pura Dalem adalah tempat Dewi Maut (Durga) dihormati, karena dialah yang berkuasa atas penduduk desa yang meninggal. Letak pura ini selalu di sebelah "kelod" (arah laut) dari desa yang bersangkutan, tidak jauh dari "sema" (kuburan), yang sekaligus menjadi pula tempat pembakaran mayat.

Seringkali - bahkan biasanya - pura puseh dan pura bale agung itu disatukan menjadi pura desa, tempat para nenek-moyang yang telah menjadi pelindung desa itu dipuja.

Kecuali ikatan administratif-territorial dalam bentuk desa, ada pula ikatan administratif-politis yang terwujud dalam kerajaan-

kerajaan. Mungkin sekali dahulu kala setiap kerajaan mempunyai juga 3 macam pura seperti halnya dengan desa, yaitu: Pura Penataran di ibukota, Pura Bukit di daerah pegunungan, dan Pura Segara di tepi pantai. Ketiga pura ini pada dasarnya tidak berbeda dari kayangan tiga, tetapi tentu saja dalam tingkatan yang jauh lebih tinggi. Begitu pula sang raja sendiri, yang selaku kepala keluarga menyelenggarakan kebaktian kekeluargaannya dalam lingkungan purinya. Pura keluarga raja ini disebut Pamerajan Agung.

Menurut Goris seorang raja dahulu kala masih mempunyai sebuah bangunan suci yang lain lagi, ialah yang disebut "prasada" dan yang diperuntukkan sebagai tempat dimakamkannya leluhur beliau yang telah diperdewa (Goris, 1935). Kiranya pendapat ini tidak perlu lagi kita tanggapi secara khusus, oleh karena pengertian "makam" untuk candi ataupun prasada sudah kita tinggalkan sama sekali. Kenyataan bahwa berbagai prasada terdapatkan dalam pura yang tidak ada sangkut-pautnya dengan seorang raja ataupun sesuatu kerajaan, merupakan sanggahan yang cukup meyakinkan terhadap pendapat yang sudah tidak dapat lagi kita dukung. Pun juga kenyataan bahwa beberapa prasada letaknya di tepi pantai dan tidak di dalam atau di sekitar ibukota sebagaimana tentunya harus kita harapkan.

Di samping pura-pura tadi ada lagi bermacam-macam pura lainnya yang penyungsungnya lepas sama sekali dari ikatan rumah-tangga, ikatan territorial, dan juga ikatan administratif. Ikatannya adalah ikatan sosial. Demikianlah maka:

a. ikatan kekaryaan atau jenis pekerjaan dapat melahirkan tunggal penyungsungan untuk Pura Pemaksan;

b. ikatan kekaryaan yang telah menjadi ikatan golongan, seperti pasek dan pandai besi misalnya, tergabung dalam tunggal penyungsungan untuk Pura Dadia atau Pura Panti;

c. ikatan seketurunan bagi mereka yang sudah terpencar di pelbagai tempat dan desa , dapat pula menjadi tunggal penyungsungan untuk Pura Kawitan atau Pura Jati;

d. ikatan kedudukan selaku petani yang mempunyai kepentingan bersama dalam hal pengairan sawah menumbuhkan tunggal penyungsungan untuk Pura Subak.

Akhirnya, ikatan keagamaan secara umum pun menimbulkan kepercayaan untuk mempersatukan penyungsungan dan menganggap sebagai tempat pemujaan bersama kuil-kuil yang disebut "sad kahyangan" dan pura-pura asal mula dunia (seperti Pura Pusering Jagat, Pura Pusering Tasik, Pura Kentel Gumi, dan sebagainya), sedangkan khusus Pura Besakih adalah pura yang menjadi junjungan seluruh umat Hindu Bali.

Demikianlah maka dapat kita bayangkan betapa banyaknya pura di Bali itu. Belum lagi kalau kita perhatikan bahwa apa yang kita uraikan itu baru jumlah pura yang dapat kita kelompokkan secara garis besarnya saja, sebab masih ada juga pura-pura yang berdiri diluar penggolongan tadi, seperti misalnya: pura pengastulan, pura lelangon, pura yang bertalian dengan adanya peninggalan purbakala, dan lain-lain sebagainya.

Besarnya jumlah dan banyaknya jenis pura di Bali itu tentunya bukanlah gejala masa kini semata-mata melainkan mempunyai latar belakang yang berakar dalam masa lalu. Dari kitab Nāgarakṛtāgama

dapat kita peroleh gambaran bahwa memang demikian adanya di Jawa (Timur) pada masa kejayaan **kerajaan** Majapahit. Pupuh 73 sampai dengan 78 dari kitab itu memuat sejumlah besar nama-nama tempat dan bangunan suci, yang kesemuanya disebut "dharma". Oleh Pigeaud keenam pupuh itu dipersatukan menjadi satu bab dan diuraikan secara menyeluruh dengan judul "List of domains belonging to the Royal Family and to religious communities" (Pigeaud, 1960-1963), sehingga menjadi lebih jelaslah apa yang kita hadapi.

Dalam pupuh 73 dan 74 terdapatkan daftar bangunan suci yang digolongkan sebagai "dharma haji". Jumlahnya ada 27 buah, tetapi yang dengan pasti dapat kita kenali kembali sebagai candi yang kini masih tegak hanyalah 4, yaitu: Candi Jago, Candi Jawi, Candi Sumberjati, dan Candi Boyolangu.

Pupuh 76, 77 dan 78 memuat daftar "dharma lěpas", yang jumlahnya ternyata luar biasa besarnya. Pigeaud berhasil mencukil lebih dari 200 nama berbagai macam bangunan dan tempat suci, yang ia kelompokkan menjadi 19 jenis (o.c., IV: 227-228). Dari dharma lěpas yang sekian banyaknya itu satu sajalah yang dapat kita ketahui dengan pasti tempat serta bangunannya, yaitu Candi Palah atau Candi Panataran.

Mengenai Candi Panataran ini sangatlah menarik perhatian bahwa kedudukannya bukan sebagai dharma haji melainkan sebagai dharma lěpas, dan bahkan sebagai "sīma tan apratiṣṭhā karěṣyangkurān swatantra" (Pigeaud, o.c., IV: 240). Dari keterangan ini dapat ditarik beberapa kesimpulan. Pertama bahwa istilah "sīma" yang banyak kita jumpai dalam prasasti-prasasti ternyata tidak menyisihkan

kemungkinan akan adanya kaitan langsung antara pembebasan tanah dan keperluan candi. Kedua bahwa tidak adanya patung utama dalam bangunan induk Candi Panataran bukanlah karena tidak ditemukan kembali melainkan karena memang disengaja (patung-patung ketiga tokoh Trimūrti menjadi pengisi relung luar; cf. Krom, 1923, II: 267, 281) sehingga semakin kuatlah gambaran kita bahwa meru itu benar-benar mempunyai titik-tolak perkembangan di Candi Panataran x).

Adanya candi yang termasuk dharma haji dan candi yang merupakan dharma lěpas menimbulkan pertanyaan apakah yang dipakai sebagai landasan untuk menentukan perbedaan itu. Berdasarkan keterangan yang dapat diangkat dari kitab Arjunawijaya karya Tantular maka Bosch berpendapat bahwa perbedaan antara dharma haji dan dharma lepas hanyalah terletak dalam hal siapa atau golongan mana yang mendapatkan keuntungan dari adanya dharma itu (Bosch, 1918b). Dharma haji itu menjamin penghasilan bagi raja dan keluarganya, sedangkan dharma lěpas merupakan hadiah tanah dari raja kepada rakyat (terutama para ulama) agar mereka itu dapat menyediakan saji-sajian bagi para Dewa, dan juga agar mereka memperoleh penghidupan. Namun, mengenai maksud penggunaannya tidak adalah perbedaan antara kedua macam dharma itu (Bosch, O.c.:161), sehingga sesungguhnya yang menjadi dasar adalah pertimbangan ekonomis.

Sampai berapa jauh segi ekonomis itu dapat ditrapkan pada pura kiranya tidak perlu kita bahas, karena akan membawa kita melam-

---

x). Terjemahan "tan apratiṣṭhā" dengan "tanpa patung" boleh diragukan. Cf. supra, Bab IV.

paui jangkauan telaah ini. Cukuplah kiranya kalau kita catat, bahwa faktor ekonomis yang dalam pembagian jenis pura tidak begitu nampak rupanya justru menjadi pertimbangan penting dalam jaman Majapahit untuk mengelompokkan dharma-dharma yang sekian banyaknya itu (di samping dasar pembagian yang lain sebagaimana diusahakan oleh Pigeaud).

Banyaknya dharma dan jenisnya ternyata tidak hanya sesuai dengan apa yang telah kita ketahui tentang pura, tetapi juga dengan keterangan-keterangan yang kita kumpulkan dari prasasti. Banyaknya penamaan untuk bangunan dan tempat suci yang kita daftar dalam Bab IV (supra) merupakan petunjuk yang kuat, bahwa jenisnya pun bermacam-macam pula. Maka kesimpulan yang dapat kita tarik ialah bahwa candi-candi yang bertebaran di pelbagai daerah tanahair kita itu tentunya berbeda-beda pula jenis serta kedudukannya: ada candi kerajaan, ada candi desa, ada candi sesuatu golongan masyarakat, ada candi pegunungan, dan lain-lain sebagainya. Sungguh sayang, bahwa bahan-bahan yang ada sekarang belum memungkinkan untuk menentukan jenis dan kedudukan candi-candi itu satu demi satu. Hanyalah, satu hal yang menjadi jelas, yaitu bahwa keadaan di Bali sekarang nyata benar merupakan sumber yang tak ternilai untuk membantu penelitian masa lalu bangsa kita.

Tepatnya perbandingan antara candi dan pura sebagaimana dapat kita yakini sekarang ternyata membuka kemungkinan pula untuk mengadakan penelitian mengenai masalah tanah tempat berdirinya sesuatu candi.

Seperti kita ketahui, sebagian besar dari prasasti-prasasti Indonesia memperingati penetapan sebidang tanah menjadi sima. Maka kesan yang menampilkan diri tidak dapat lain kecuali bahwa peranan tanah yang disucikan secara religio-magis itu sangat besar artinya dalam kehidupan dewasa itu.

Upacara manusuk sima pada umumnya hanya disebut secara singkat saja, sedangkan yang mendapat tempat luas dalam prasasti adalah daftar para pejabat pemerintah dan wakil-wakil dari pelbagai lapisan masyarakat, termasuk para wakil dari desa-desa yang berbatasan. Mendapat tempat khusus pula adalah hadiah-hadiah yang dibagikan kepada para petugas dan para saksi x). Pun juga dewa-dewa beserta para makhluk gaib lainnya yang dimintakan kesaksian mereka. Penutupnya pun cukup panjang, berupa kutukan yang sangat mengerikan terhadap mereka-mereka yang berani melanggar segala ketentuan yang telah ditetapkan.

Uraian yang cukup panjang tentang jalannya upacara manusuk sima kita dapatkan dalam prasasti Kembang Arum, prasasti Amsterdam II dan prasasti KO I (vide Naerssen, 1937). Meskipun ketiga prasasti itu tidak sama benar uraian serta kata-katanya, dapatlah dalam garis besarnya diperoleh gambaran yang cukup jelas. Demikianlah, menjelang puncak acara berlangsung maka para hadirin bersolek sebaik mungkin dan mengenakan pakaian kebesaran, untuk kemudian berkumpul di lapangan upacara. Mereka duduk mengelilingi "sang hyang watu sīma" yang berada di tengah lapangan di bawah sebuah tenda.

---

x). Dari prasasti Randusari I Stutterheim mencatat jumlah hadiah: 187 helai kain, 2.023 kg emas, 4 ekor kerbau, 11 ekor kambing, sejumlah beras dan bekal hidup (Stutterheim, 1940b: 17).

Tempat mereka duduk itu sudah diatur, siapa-siapa yang di sebelah Barat, siapa-siapa di sebelah Timur, Utara dan Selatan. Setelah siap semuanya, sang hyang makudur atau sang kudur (pendeta yang melaksanakan upacara manusuk sima) tampil ke depan dan memotong leher ayam dengan berlandaskan batu sima itu, untuk kemudian memecahkan telur kepada batu itu. Dengan menyerukan kesaksian para dewa dan makhluk-makhluk gaib lainnya ia mengucapkan penyumpahannya terhadap siapa pun yang berani menyalahi dan melanggar ketetapan serta peraturan yang telah diresmikan itu. Selanjutnya para hadirin memberi sembah kepada batu sima tadi, untuk kemudian makan bersama dan berpesta pora.

Dalam beberapa prasasti ada disebutkan juga secara khusus benda-benda apa saja yang dijadikan saji. Pernah dipersoalkan apakah perkataan saji ini harus diartikan benda-benda yang diperlukan sang pendeta untuk melaksanakan tugasnya, ataukah benda-benda yang "dipersembahkan" kepada batu sima (Stutterheim, 1940b:20). Dalam prasasti Lintakan memang jelas disebutkan bahwa "saji sang hyang watu sima" itu antara lain terdiri atas: kain, emas, beras, kampak, pahat, gayung mandi, lampu pelita dan lain-lain sebagainya. Dalam prasasti Randusari I benda-benda yang serupa disebut "saji ning manuçuk sima". Sebaliknya dalam prasasti Candi Lor dapat kita baca adanya perincian saji-sajian untuk: sang hyang brahmā, sang hyang wungkal susuk, sang hyang kulumpang, sang hyang pṛthiwi, sang hyang akāça, dan sang hyang caturddeça (OJO XLVI: 87). Maka lebih tepatlah kiranya kalau perkataan saji itu diartikan sewajarnya, yaitu benda-benda yang dipersembahkan dan bukan benda-benda yang diperlu-

kan sebagai alat kerja (cf. Pigeaud, 1960-1963, IV: 212).

Perincian dalam prasasti Candi Lor itu membawa kita ke suatu hal yang pantas mendapat perhatian kita, yaitu adanya saji khusus untuk dewa Brahmā, sedangkan dewa-dewa Çiwa dan Wiṣṇu disebut pun tidak. Hal ini lebih nyata lagi dalam prasasti Lintakan, yang menyatakan: "nāhan lwir nikanang saji winong ta bhaṭāra brahmā pinaka dewa sākṣī i sang hyang watu sima matěhěr mangañjali mamūjā i sang hyang brahmā ...." (KO I: I,3,17-18) yang berarti: demikianlah ujudnya saji-sajian yang dipersembahkan kepada Dewa Brahmā selaku dewa saksi terhadap sang hyang watu sīma, dan kemudian (sang makudur) memberi sembah memuja sang hyang Brahmā ....

Sudah barang tentu batu sima yang menjadi sasaran utama seluruh upacara itu letaknya tidak saja di tengah melainkan lebih tepat lagi di pusat dari bidang tanah yang disimakan itu. Kiranya sebutan "sang hyang těas" dalam beberapa prasasti lain memperkuat keletakan demikian. Begitulah maka:

a. dalam OJO XXX halaman 40 baris 16 - 17 dapat kita baca "kambang maparabantin (- bantěn?) sahadhūpadīpākṣatādi pinratiṣṭa sang hyang těas", yang berarti: bunga-bunga sebagai banten bersama dengan dupa, pelita dan gabah sebagai peserta dalam mendirikan batu teras (yang mulia itu);

b. dalam OJO XXXI halaman 46 baris 20 tertera: "sumangaskāra ikanang susuk muang kulumpang maṇḍiri ta sang makudur mangañjali i sang hyang těas malungguh i sor ning witāna māndlan pāda humarěppakan sang hyang těas", yang berarti: untuk meresmikan batu patok kulumpang itu berdirilah sang makudur, (kemudian ia) menyembah

terhadap batu teras itu (sambil) duduk di bawah tenda bersimpuh menghadap batu teras;

c. dalam OJO XLIII tersurat: " .... mabantingakan hantiga i sang hyang těas susuk............ " (halaman 79 baris 24 - 25) dan "iking susuk těas kulumpang tinanam ning kudur" (halaman 80 baris 13 - 14).

Adanya batu sima di pusat bolehlah menimbulkan pertanyaan apakah ada pula batu sima di batas-batas sima. Meskipun dapat juga dipahami bahwa batu sima ini tidak sepenting batu sima pusat dan bahwa untuk batu-batu sima pinggiran ini tidak dilakukan upacara tersendiri, dalam prasasti Siman ternyata terdapatkan sedikit petunjuk ke arah adanya batu sima pinggiran itu dengan terteranya kata-kata: "i tlas sang wahuta hyang kudur umratiṣṭha sang hyang wungkal susuk ing sahīnga" (OJO XLVIII: IV - I). Prasasti Polengan V (Damais A-44) memberi bahan yang lebih jelas, karena pada keping Ib dapat kita baca: "sinusukannya ya watu sīma srādū", yang berarti bahwa batu sima ditanam juga di semua (keempat?) sudut sima. Pun dalam prasasti Jiu (OJO XCIV dan XCV) berkali-kali kita jumpai adanya "tugu" sebagai tanda batas tanah dari sang hyang dharmma Trailokyapurī.

Begitulah maka dapat dikatakan kini bahwa penetapan sebidang tanah menjadi sima itu dilakukan secara religio-magis dengan penempatan batu teras di pusatnya dan diamankan secara demikian pula dengan batu-batu patok di tapal batas. Sayang bahwa sampai sekarang belum ada kita temukan kembali batu-batu sima yang lengkap seper-

angkat. Beberapa lingga semu[x] yang bertulisan, seperti: lingga dari Krapyak (Stutterheim, 1934 a), lingga dari Rambianak (Boechari, 1959), lingga dari Demangan (belum diterbitkan, dan sekarang disimpan di kantor Lembaga Purbakala di Prambanan), dan lingga dari Mungkid (temuan tahun 1971, belum diterbitkan, kini di kantor Candi Borobudur) kiranya dapat kita anggap sebagai batu sima teras. Maka boleh disesalkan bahwa dari batunya sendiri ataupun dari pertulisannya tidak dapat diperkirakan sama sekali di mana batu-batu sima pinggirannya harus dicari.

Sungguh menarik perhatian bahwa pematokan secara lengkap justru kita jumpai pada berbagai halaman candi. Halaman ini batas-batasnya dinyatakan dengan tembok-keliling, tetapi seringkali tembok ini sudah tidak meninggalkan sisa atau bekas sehingga sulitlah untuk menentukannya kembali. Untunglah bahwa pada sejumlah candi dapat juga diketahui dengan pasti sampai berapa luas halamannya itu. Ternyata bahwa hampir semua halaman candi itu bujur sangkar bentuknya, seperti nampak pada candi-candi: Gunung Wukir, Badut, Sumbernanas, Muncul, Gebang, Loro Jonggrang, Sewu, Kidal, Jawi, Randuagung, Gurah, Bangkal, Muara Takus, Si Joreng Belangah, dan beberapa lagi lainnya. Ada juga halaman candi yang tidak berbentuk bujur sangkar melainkan persegi panjang, seperti pada candi-candi :

---

x). Lingga itu selalu terdiri atas 3 bagian, yang bentuknya (dari bawah ke atas) segi empat, segi delapan, dan bulat. Yang kita sebut lingga semu adalah lingga yang tidak lengkap bagian-bagiannya. Lingga demikian biasanya hanya mempunyai dua bagian saja, yaitu bagian yang persegi empat dan yang bulat.

Plaosan, Sanggrahan, Bahal I, dan Si Pamutung. Di samping kedua macam halaman candi itu ada pula beberapa yang sama sekali tidak dapat dipastikan bentuknya, seperti pada candi-candi Dieng, Gedong Songo dan Panataran.

Dalam tahun 1938 dapatlah secara kebetulan sekali diketahui pada gugusan Candi Loro Jonggrang, betapa pentingnya kedudukan titik pusat halaman candi sehingga bangunan candinya sendiri harus bergeser (OV 1938: 5; juga gb. A pada halaman 6). Seperti dimaklumi candi induk gugusan itu mempunyai 4 buah tangga pada keempat sisi-sisinya. Pada sudut bertemunya pipi-tangga dengan kaki candi terdapatkan sebuah bangunan kecil serupa candi, yang menempel kepada kedua dinding pipi-tangga dan kaki-candi tadi. Maka seluruhnya ada 8 buah candi kecil demikian, dua pada tiap sisi. Ternyata bahwa bangunan sudut yang ada pada sisi Timur sebelah Selatan tangga mempunyai keistimewaan. Kalau candi-candi kecil lainnya pejal, maka yang satu ini mempunyai bilik di dalamnya dengan sebuah yoni kecil di atas lantainya. Di bawah yoni ini ada lobang perigi yang diisi sepenuhnya dengan 3 balok batu persegi-empat, tersusun yang satu di atas yang lainnya. Batu paling atas sisi atasnya digores dengan garis-garis diagonal, sedangkan sisi bawahnya digores dengan garis silang yang mengikuti sumbu-sumbunya. Batu di bawahnya digores pula dengan garis-garis silang menurutkan sumbu bidangnya, baik pada permukaan atas maupun pada permukaan bawahnya. Batu yang di bawahnya lagi hanya permukaan atasnya saja yang digores dengan garis silang menurutkan sumbunya.

Penelitian menunjukkan bahwa keistimewaan bangunan sudut itu dimaksudkan untuk menjadi tanda akan letaknya titik pusat halaman candi secara tepat. Hal ini berarti bahwa bangunan candinya tidak terletak di pusat halaman melainkan bergeser ke Barat-laut.

Bangunan-bangunan candi kecil yang serupa wujud serta bentuknya tetapi semuanya pejal, terdapatkan juga pada keempat sudut halaman dan pada keempat pertengahan sisi-sisinya. Maka seluruhnya ada 8 buah, yang masing-masing menandai titik-titik penting dari halaman candinya.

Pemberian tanda secara khusus bagi titik pusat halaman candi ternyata terdapatkan juga pada beberapa candi lain. Ketika De Haan melakukan penggalian terhadap Candi Sumbernanas, ia dipusingkan oleh sebuah batur segi-empat berukuran kecil sekali pada sudut Barat-laut tangga, yang tidak dapat dihubungkan dengan tangganya dan juga tidak dengan kaki candinya. Terhadap keganjilan ini De Haan hanya dapat menyatakan bahwa ia tidak mempunyai jawaban terhadap pertanyaan apakah adanya "barang tambahan" itu merupakan suatu kebetulan belaka atau memang disengaja dengan maksud tertentu (OV 1920: 28; cf. juga Krom, 1923, II: 297). Pengetahuan kita dari Loro Jonggrang dan pengukuran terhadap halaman Candi Sumbernanas ternyata dapat memberi jawabannya, yaitu bahwa batur kecil di sudut Barat laut candi yang menghadap ke Barat itu adalah penandaan titik pusat halaman candi, sehingga candinya sendiri bergeser ke Tenggara.

Bahwa bangunan candi tidak berdiri pada titik pusat halaman candi pernah juga dipersoalkan oleh De Haan, ketika ia bertugas untuk memperbaiki Candi Kidal. Dibantahnya pendapat Verbeek, seakan-

akan hal itu disebabkan karena tembok kelilingnya dibangun kemudian. Penyimpangannya dari titik pusat itu demikian jauhnya, sehingga dengan begitu saja dapat nampak jelas. Maka tak mungkinlah bahwa dalam hal ini ada salah ukur oleh para pembangunnya dahulu kala. Meskipun ia sendiri yakin bahwa penyimpangan itu disengaja, ia hanya dapat mengajukan pertanyaan tidak mungkinkah bahwa maksudnya adalah untuk menjaga agar upacara yang berlangsung di dalam candi tidak nampak dari luar bila ada orang melihat dari pintu gerbang (Haan, 1925: 6).

Dengan pengetahuan kita sekarang dan dari pengukuran halaman candinya dapatlah kita tetapkan, bahwa penggeseran Candi Kidal ke Timur-laut adalah untuk membebaskan titik pusat halamannya.

Kenyataan pada Candi Loro Jonggrang, Sumbernanas dan Kidal sudah barang tentu menimbulkan pertanyaan apakah ketentuan mengenai titik tengah halaman candi itu berlaku pula untuk semua candi lainnya. Sayang sekali bahwa penelitian ke arah pemecahan masalah ini belum dilakukan. Begitu pula harus disayangkan bahwa dari laporan-laporan penggalian sebagaimana tercantum dalam Oudheidkundige Verslagen ternyata banyak benar lingga semu yang ditemukan tetapi dianggap sudah tidak di tempat aslinya lagi (karena didapatkan tanpa yoni dan terlalu jauh dari bangunan candinya), sehingga begitu saja dikumpulkan di suatu tempat untuk selanjutnya diabaikan.

Namun demikian, sekedar sebagai usaha menyusun suatu rekonstruksi ada juga kami coba untuk mengadakan pengukuran terhadap sejumlah gambar denah halaman candi yang bentuknya bujur sangkar. Hasilnya boleh dikata menggembirakan, oleh karena ternyata bahwa me-

mang candi-candi yang dapat diketahui dengan pasti batas-batas halamannya semua bergeser dari titik pusatnya. Dalam pada itu pantaslah kita catat, bahwa ada sebuah candi yang pusatnya bertepatan dengan titik pusat halaman candi. Candi itu adalah Candi Gebang di sebelah Utara daerah Prambanan. Adapun keterangannya dapat kita peroleh dari kenyataan bahwa puncak candinya berupa lingga dan bukan sekedar batu bulat (lih. OV 1937: 13).

Pantas juga kita catat, bahwa dengan bekal pengetahuan akan pentingnya titik pusat dan titik-titik pada pokok mata - angin telah dapat dilakukan suatu penggalian yang disertai dengan perhatian khusus terhadap hal tersebut di Gurah dekat kota Kediri (Soekmono 1961/1969). Di sini bahkan terdapatkan bukti nyata,bahwa lingga semu benar-benar berfungsi sebagai "lingga patok", oleh karena ditemukan in situ di keempat sudut dan di keempat pertengahan sisi halaman candi. Bahkan cara menanamnya pun sangat khusus, yaitu di dalam sebuah bangunan kecil dari batu bata yang sengaja dibuat untuk keperluan itu. Bangunan ini pejal, sehingga lingga patoknya merupakan inti dari padanya. Pencarian terhadap bangunan serupa untuk menandai titik pusat halamannya tidak menghasilkan sesuatu apa tetapi nyatanya pusat bangunan candinya bergeser juga, yaitu ke arah Timur-laut (candi induknya menghadap ke Barat).

Demikianlah maka menjadi jelas kiranya bahwa halaman candi itu memang diperlakukan tidak berbeda dari sima: titik pusatnya diberi kedudukan yang sangat istimewa, sedangkan titik-titik sudut dan titik-titik tengah sisi halamannya mendapat perhatian yang khusus pula. Maka sangatlah menarik perhatian bahwa di Bali sekarang

peranan kesembilan titik yang menentukan itu masih tetap dipertahankan x). Hanya ganjilnya ialah bahwa hal itu nampak benar dalam seni bangunan perumahan dan tidak dalam pembagian halaman pura.

Sudah kita ketahui bahwa pura itu terdiri atas 3 bagian yang berupa 3 bidang tanah, yang letaknya tidak selalu dalam satu baris dari depan ke belakang. Mungkin karena susunan yang demikian itulah maka tidak jelas mana titik pusatnya, seperti juga halnya dengan candi-candi yang tersusun berjenjang pada lereng-lereng, dan yang lebih mementingkan pengarahannya ke puncak bukit. Namun demikian, kalau bale pengaruman dapat kita anggap sebagai bangunan dalam pura yang terpenting mengingat akan fungsinya untuk memberi tempat menjelma sang dewa, dapatlah juga pusat pura itu kita temukan di pusat jaba tengah pura. Suatu kenyataan ialah bahwa bale pengaruman itu memang tidak berdiri di pusat melainkan bergeser ke samping.

Bebasnya, atau dikosongkannya, bagian pusat itu jelas benar kita dapati dalam halaman perumahan. Pada dasarnya halaman ini dapat dibagi menjadi 9 kotak (cf. Tan, 1967:454). Kotak pusatnya, yang disebut "natar", selalu bebas dari sesuatu bangunan dan berupa halaman terbuka belaka. Bangunan sucinya, yang disebut "bale gede" dan yang merupakan tempat berlangsungnya upacara-upacara keluarga, bergeser ke arah samping.

---

x). Pun di Kamboja kita dapati hal yang sama, baik sewaktu orang mendirikan kuil baru maupun sewaktu orang memperbaharui atau membangun kembali kuil lama (vide Giteau, 1969, terutama Premiere Partie: les rites).

Dalam pengarahan kaja-kelod sebagai pokok orientasi di Bali maka bale gede itu letaknya di bagian "kangin", dan karenanya disebut juga "bale dangin". Tempat tinggalnya sendiri, yang disebut "bale sari", adanya di "kauh", dan karenanya dinamakan juga "bale dauh". Di bagian kaja terdapatkan "bale gědong" atau "umah měten" atau juga "bale daja". Sebagai bangunan yang terletak di hulu pekarangan maka gedung ini diperuntukkan bagi penghuni yang terpenting dalam keluarga, taitu orang yang tertua (dalam keadaan sehari-hari) dan pengantin baru (dalam keadaan khusus). Bagian halaman paling depan ditempati oleh dapur ("bale paon" atau "bale dělod"), sedangkan bagian-bagian halaman yang terletak di sudut-sudut masing-masing disediakan untuk: sanggah atau pamerajan (di kaja-kangin), lumbung padi (di kělod-kangin), gapura untuk memasuki pekarangan (di kělod-kauh), dan sebuah balai lagi yang tidak selalu sama fungsinya (di kaja-kauh). Demikianlah maka jelaslah bahwa semua bangunan didirikan mengitari natar yang tetap kosong dan terbuka.

Kiranya tidak perlu sesuatu penjelasan, bahwa adanya 9 kotak pembagi pekarangan itu erat bertalian dengan konsepsi "nawasanga" yang selalu melandasi pemikiran keagamaan di Bali. Apakah 9 titik "pengaman halaman candi" bertalian juga dengan nawasanga, ataukah dengan "aṣṭadikpālaka", tidak akan kita bahas secara mendalam. Cukuplah kiranya kalau kita kemukakan, bahwa menurut Van Lohuizen-de Leeuw nawasanga itu baru tampil pada pertengahan abad ke-14, yaitu pada bangunan induk Candi Penataran (Lohuizen - de leeuw, 1955), sedangkan kenyataan pada Candi Merak menentangnya. Sebagaimana kita ketahui, puncak candi ini jelas-jelas menampilkan tokoh

Parama Çiwa (supra, Bab V), sehingga cukuplah alasannya untuk beranggapan bahwa dewa-dewa yang menyertainya di atap Candi Merak itu bukanlah penjaga mata-angin melainkan tokoh-tokoh nawasanga.

Tidak akan kita persoalkan pula, apakah nawasangan merupakan perkembangan dari aṣṭadikpālaka ataukah bahwa masing-masing mempunyai prototypenya di India seperti dikemukakan oleh Van Lohuizen-de Leeuw (o.c.: 383). Cukuplah kita ketahui, bahwa dua-duanya sejak dahulu sudah dikenal, dan bahwa di antara kedua pengelompokan dewa-dewa emanasi Çiwa itu ada beberapa tokoh yang mempunyai kedudukan ganda sehingga mudahlah terjadi bahwa komposisinya berubah-ubah.

Terlepas dari bagaimana tepatnya hubungan antara nawasanga dan aṣṭadikpālaka, yang nyata ialah bahwa kedua-duanya memegang peranan penting sekali sebagai pengaman sesuatu bidang tanah yang sangat dibutuhkan oleh manusia dalam kehidupannya sehari-hari dan juga dalam hidup keagamaannya. Merupakan kenyataan pula ialah bahwa baik nawasanga maupun aṣṭadikpālaka itu berpusat kepada dewa Çiwa. Maka sungguh menarik perhatian bahwa dalam upacara manusuk sima sebagaimana dapat kita ketahui dari prasasti bukannya Çiwa melainkan Brahmā yang disebut-sebut dan yang disembah sebagai dewa penguasa pusat. Lebih menarik perhatian lagi ialah bahwa kelainan ini membawa kita kepada apa yang disebut "wāstupuruṣamaṇḍala", yaitu diagram untuk pengkotakan bidang tanah yang disiapkan agar menjadi halaman kuil dan yang memberikan kedudukan istimewa kepada kotak pusatnya sebagai "brahmāsthāna" (Kramrisch, 1946; Dagens, 1970).

Untuk mendapatkan gambaran tentang peranan wāstupuruṣamaṇḍala, bukan hanya dalam hubungannya dengan halaman candi tetapi juga da-

lam kaitannya dengan bangunannya sendiri, baiklah kiranya kalau kita kutipkan beberapa pokok dari karya Stella Kramrisch yang berjudul "The Hindu temple" (1946).

Hidup adalah ibarat perjalanan suci, sejak dari lahir sampai mati. Dalam perjalanan ini terdapatkan sejumlah tempat pemberhentian, sedangkan mati pun merupakan titik pemberhentian pula yang bukan menjadi titik akhir. Mati tidaklah lain daripada permulaan dari suatu perjalanan hidup yang baru. Pemberhentian terakhir sebagai penutup dari perjalanan yang begitu panjang itu adalah tercapainya "mokṣa". Mokṣa ini hanya dapat dicapai, bilamana orang telah menguasai "Brahmavidyā" atau Pengetahuan Tertinggi, dan karenanya telah mencapai tingkat kesempurnaan mutlak. Bagi orang kebanyakan Pengetahuan Tertinggi ini tidak dapat dicapai dalam masa hidupnya kini. Jalan untuk mencapainya pun harus dilalui setapak demi setapak, dengan cara melakukan ziarah. Tempat-tempat berziarah ini terkenal dengan sebutan "Tīrtha" dan "Kṣetra". Adapun tīrtha dan kṣetra ini, dikatakan bahwa tempat-tempat suci ini memperoleh kesuciannya dari potensi yang ada dalam tempatnya itu sendiri. Maka pembangunan kuil harus didasarkan kepada adanya potensi ini, yang dengan pelbagai upacara lebih diaktifkan lagi, untuk kemudian dimanfaatkan sebagai sasaran ziarah.

Dalam penziarahan ini air memegang peranan yang penting sekali, oleh karena air mempunyai potensi membersihkan, mensucikan, dan juga menyuburkan. Karenanya menjadi syarat, bahwa pembangunan sebuah kuil sebagai pertanda kesucian sesuatu tempat dan pula sebagai pusat serta sasaran pemujaan, harus berdekatan dengan air. Bilamana

air ini tidak ada dari sumber alamiah, hendaknya dibuatkanlah kolam atau apa pun lainnya guna penyediaan air itu.

Sesuatu tempat suci adalah suci karena potensinya sendiri. Maka sesungguhnya, yang primer adalah tanahnya, sedangkan kuilnya hanyalah menduduki tempat nomor dua. "Ritually, the site of the temple is a Tirtha wherever it is situated" (o.c.: 5). Oleh karena itu dalam pembangunan sebuah tempat suci harus selalu diperhatikan dan diperhitungkan penyesuaian segala sesuatunya dengan adanya potensi-potensi gaib tadi. Untuk inilah diperlukan ketentuan-ketentuan yang tercakup dalam apa yang disebut "wāstupuruṣamaṇḍala".

Wāstupuruṣamaṇḍala digambarkan sebagai bujursangkar yang dibagi dalam kotak-kotak kecil berbentuk bujursangkar pula. Meskipun diagram ritual ini bukanlah denah kuilnya, dan tidak pula harus menjadi denah halamannya, namun sebagai dasar pengaturan sesuatu tempat suci tidak dapat ditinggalkan, biar hanya dalam ujud gambar perlambang saja.

Dari Wāstupuruṣamaṇḍala ini yang terpenting untuk pengetahuan kita ialah bahwa bujursangkar yang ada di tengah diagram mempunyai kedudukan yang sangat istimewa, oleh karena menjadi tempat terpusatnya potensi gaib yang menguasai alam semesta. Di sinilah terpendam apa yang disebut "Hiraṇyagarbha", yaitu benih dari segala ada; di sinilah tersembunyi "brahman", yaitu tenaga cipta yang menjelmakan segala apa menjadi ada; di sinilah bersemayam Brahmā, Dewa Pencipta alam seisinya. Maka bidang tanah yang ada di pusat Wāstupuruṣamaṇḍala itu disebut "Brahmasthāna".

Sesuai dengan keharusan tetap terpeliharanya potensi gaib itu maka "The spots which are the most vulnerable and which must be avoided with great care, are in and around the Brahmasthāna, the centre of the square" (o.c.: 53). Adapun caranya untuk menghindari tempat "berbahaya" itu ialah dengan menggeser bangunannya bila bangunan ini menurut rencana harus berdiri di tengah lapangan.

Kecuali titik pusat, keempat sudut dan keempat titik kardinal merupakan titik-titik penting pula, oleh karena di situlah bersemayam para dewa penjaga mata-angin (aṣṭadikpālaka), yang menjamin dan mengamankan kelangsungan wāstupuruṣamaṇḍala sebagai perpaduan alam gaib dan alam nyata.

Berhubung dengan ketatnya peraturan-peraturan yang harus dipatuhi itu, maka orang yang hendak (menyuruh) mendirikan bangunan suci, dan yang disebut "yajamāna", terlebih dahulu harus memilih seorang Guru dan seorang Çilpin.

Guru atau ācarya ini, yang dalam hal pembangunan kuil menjadi "sthāpaka" (arsitek pendeta), haruslah seorang Brāhmana yang memenuhi syarat-syarat: berkelahiran tinggi, katam dalam ke-16 macam ritus pensucian, tahu benar akan sari serta makna kitab-kitab suci, selalu memperhatikan langkah lakunya sesuai dengan kasta dan tingkatan hidupnya, benar-benar mahir dalam ilmunya, mampu mempersatukan dirinya dengan pekerjaannya, dan sungguh-sungguh percaya akan tradisi yang bertuah itu (o.c.: 9 - 11).

Çilpin ada 4 macam: sthapati, arsitek perencana, yang memegang peranan utama dalam pelaksanaan pembangunan, dan para pembantunya yang terdiri atas: sūtragrāhin selaku pelaksana serta pemimpin

umum tehnis, takṣaka selaku ahli-pahat, dan vardhakin selaku penguasa seni hiasnya.

Sthāpaka dan sthapati adalah dua orang tokoh utama, sama-sama sebagai ahli bangunan tetapi berbeda bidangnya, yang secara bersama mempunyai tugas untuk mentaati peraturan "vāstu-karma", agar tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan dalam "vāstu-çāstra" x).

Awal dari pekerjaan sthāpaka dan sthapati adalah memilih dan menetapkan tanah bangunannya, yang nantinya akan menjadi halaman kuil. Bidang tanah yang terpilih itu terlebih dahulu dikaji akan ketepatannya, baik dari segi nyatanya (jenis, warna, bau, dan sebagainya) maupun dari segi gaibnya (badan halus penghuninya, potensi gaibnya, dan sebagainya). Kemudian tanah itu disiapkan melalui berbagai macam upacara, diantaranya yang penting: pensucian tanahnya. Selanjutnya tanah itu berkali-kali dibajak, diairi dan ditaburi biji-bijian dari pelbagai jenis tumbuhan guna menguji kesuburannya, untuk akhirnya dibajak lagi dan diratakan serta dilicinkan.

Penanaman benih itu mempunyai makna yang dalam: sama halnya dengan kenyataan bahwa tanah itu menjadi penampung benih dari segala apa yang tumbuh, maka benih kuil (garbha) pun diserahkan kepadanya agar bangunan sucinya nanti menyerap dan mengembangkan sari-sari yang terpendam dalam tanah yang telah disucikan itu.

---

x). Sangat menarik perhatian, bahwa kedudukan kedua tokoh utama itu sesuai benar (sama?) dengan "panrita bola" dan "panre bola" dalam masyarakat Bugis, yang sedikit sekali (tidak?) menunjukkan tanda-tanda penghinduan.

Upacara utama dari rangkaian "pembenihan kuil" itu adalah yang disebut "garbhadāna". Pada malam hari Sang Guru (Sthāpaka) atas nama Yajamāna meletakkan "garbhapātra" pada tempat yang sudah ditetapkan di bagian brahmasthāna. Garbhapātra itu berupa sebuah bejana, biasanya dari perunggu tetapi dapat juga dari bahan lain, yang bagian dalamnya dikotak-kotak menjadi 9 sampai 25 kotak, masing masing untuk wakil para dewa dari wāstupuruṣamaṇḍala. Kotak-kotak itu diisi dengan pelbagai macam benda yang merupakan kekayaan tanah: berbagai jenis batu akik, logam, tanaman, biji-bijian, dan tanah juga.

Demikianlah maka "benih kuil" telah ditanam, sehingga kuilnya sendiri segera dapat "tumbuh dan berkembang".

VII. PENUTUP

Kiranya cukuplah sudah penjelajahan kita terhadap segala sesuatu yang dapat kita sertakan dalam usaha kita untuk menyelami masalah candi beserta fungsi dan pengertiannya. Cukup pulalah bahan-bahan yang kita peroleh untuk meyakini bahwa candi tidak pernah berfungsi sebagai bangunan pemakaman, sehingga tanpa ragu lagi dapat kita tetapkan bahwa candi adalah bangunan kuil.

Kita sudah ketahui, bahwa penetapan demikian dapat membebaskan candi dari "belenggu pengasingannya" dan menempatkannya dalam kerangka keseluruhan ungkapan yang bersumber kepada alam pikiran agama Hindu dan agama Buda. Maka sangatlah menarik perhatian bahwa penetapan itu dapat pula menjamin kedudukan candi sebagai mata rantai dalam perkembangan kebudayaan Indonesia sejak dari jaman prasejarah sampai kepada hari ini.

Dalam Bab VI sudah jelas bahwa pura di Bali bukanlah hasil seni bangunan keagamaan yang berdiri sendiri, tanpa akar dalam masa lalu kebudayaan Indonesia, melainkan merupakan suatu ungkapan alam pikiran yang berlandaskan pengertian candi sebagai kuil. Sebaliknya candi sendiri pun merupakan hasil pertumbuhan dari apa yang sudah ada akarnya dalam bumi Indonesia, pengaruh apa pun yang mengembangkannya. Dan akar ini terdapatkan dalam jaman prasejarah, sebelum ada pengaruh Hindu ataupun Buda.

Adapun yang menjadi dasar dan landasan prasejarah ini adalah apa yang lazim disebut "kebudayaan megalithikum", baik megalithikum tua yang ungkapannya bersifat "monumental" maupun megalithikum muda

yang hasil-hasilnya ditandai oleh sifat "ornamental" (cf. Heine - Geldern, 1934 dan 1945; juga Quaritch Wales, 1951, 1953 dan 1957).

Kebudayaan megalithikum itu banyak yang sampai sekarang masih berlangsung terus, karena masih ada masyarakat pendukungnya. Terdapatkannya di berbagai daerah di negara kita, dan juga di sejumlah daerah terpencil di daratan Asia bagian Tenggara. Penelitian terhadap kebudayaan-kebudayaan ini telah berhasil mengungkapkan segi-segi kehidupan prasejarah dan alam pikiran yang menjadi latar belakangnya (cf. Quaritch Wales, 1953 dan 1957).

Dari hasil-hasil penelitian itu ada beberapa hal yang penting sekali untuk melandasi pengetahuan kita lebih lanjut tentang masalah candi dalam rangka hubungannya dengan pemujaan roh nenek-moyang. Secara singkat sekali dan dalam bentuk yang amat sederhana dapat dikatakan bahwa seorang kepala suku, sebagai "primus inter paris" yang terpilih, harus dapat menunjukkan kelebihannya di atas para anggauta masyarakat yang ia ketuai. Salah satu cara ialah dengan menyelenggarakan "feast of merit", paling tidak satu kali dalam hidupnya. Seluruh kekayaan yang telah ia kumpulkan ia tumpahkan dalam pesta jasa itu, agar dapat dinikmati oleh rakyatnya, dan dengan demikian melimpah menjadi berkah dan sumber kebahagiaan yang abadi.

Sebagai "tanda jasa" maka kepala suku itu berhak mendirikan sebuah menhir. Memilih batunya dan memancangkannya nanti di tanah lapang di tengah desa dilakukan dengan segala macam upacara, yang merupakan bagian terakhir dari pesta jasa tadi.

Setelah kepala suku yang sudah berjasa itu meninggal, maka

menhir sebagai lambang dari jasanya berubah menjadi lambang dari dirinya. Kenangan dan penghargaan terhadapnya kemudian menjadi pemujaan terhadap dirinya yang masih tetap dianggap sebagai pelindung desa dan pembimbing masyarakatnya. Dengan upacara-upacara tertentu rohnya dapat turun ke dalam menhir untuk langsung berhubungan dengan dan disembah oleh para pemujanya.

Jelaslah bahwa kedudukan menhir sama benar dengan kedudukan lingga dan arca perwujudan, apalagi kalau diingat bahwa ada juga sebuah menhir yang "dihindukan" dengan diberi tulisan "sang hyang lingga hyang" (Stutterheim, 1930: 311 sq.), dan bahwa dalam kebudayaan megalithikum pun seringkali menhir itu diganti dengan arca. Maka jelas pula bahwa dengan meninggalkan sama sekali pengertian candi sebagai makam terbukalah suatu perspektif baru yang menempatkan candi dalam kedudukannya yang semestinya. Secara synchronis candi tidak lagi terpencil dari hasil-hasil seni bangunan lainnya yang sejenis dan sejaman, dan secara diachronis candi tidak lagi berdiri di luar garis rangkaian sejarah kebudayaan Indonesia.

Demikianlah maka sebagai penutup dapat kita tegaskan sekali lagi bahwa candi bukannya cungkub melainkan bangunan kuil.

SUMMARY IN ENGLISH

I. Monumental stone buildings, dating back to the so-called Hindu period of the Indonesian history, are called "chandi" by the present inhabitants. In several parts of East Java the more popular name is "chungkub", meaning an edifice constructed over a burial place. Raffles, who recorded this information as early as 1815, consequently drew the conclusion that when a king died and his corpse burnt it was usual to preserve the ashes and to deposit them in a chandi or tomb.

In the middle of the 19th century people of the Prambanan area in Central Java could recollect that their forefathers knew three kinds of burial customs, viz: to expose the corpse in the forest, to throw away the corpse into a river, and to burn the corpse and preserve the ashes in a stone casket. It was this casket that was called "chandi".

Apparently inspired by this information, Van Hoëvell associated the stone casket of Chandi Jolotundo, which proved to contain ashes among several gold foils and other ritual objects, with the deposit of corporeal remains in a chandi. He further developed this assumption to explain the name "Brawu" of another monument in East Java as to denote explicitly a structure for the deposit of the ashes of a burnt corpse (the word "ber-awu" means "containing ashes").

Before the conclusion of the 19th century two different events took place, both strongly enhancing the belief that the chandi could not possibly be else than a tomb.

In the first place should be mentioned the excavations of the temple pits of the Chandi Loro Jonggrang compound in Central Java that was carried out by Yzerman in 1898 and that brought to light a number of relic caskets from their original hiding places. One of the caskets contained ashes, which according to a chemical analysis belonged to corporeal remains. Though remains of an animal surely had equal rights to claim for considerations, the preoccupied scholars could not admit any other alternative than to establish that they had to do with remains of a human being.

The second event was the discovery of a manuscript, called "Nāgarakṛtāgama" and dated 1365 A.D. Among the important historical evidence revealed by the manuscript the word "dhinarma" drew special attention. It is to be found accompanying the statement on the death of a king and preceding the name of a monument, so that it obviously should indicate the very close relationship between a deceased king and his sepulchral monument. Thanks to this information some existing chandis could be identified, indeed, and a few even in relation to certain kings known from history.

It may be evident that a solid foundation was established at the very start of the present century with respect to the identification of the chandi with a royal tomb. And the following three decades witnessed the maturity of the conception, that culminated in Stutterheim's treatise on "The meaning of the Hindu Javanese chandi" (1931).

In accordance with the said conception it is assumed that as soon as a king died the corpse was cremated and the ashes preserved.

Together with several kinds of metals and precious stones, the ashes were deposited in a relic casket and entrusted to the bottom of the pit in the centre of the base of the chandi. Over the pit was erected a statue, depicting the deceased king in his divine shape.

During the ceremonies of worship the statue became alive. Its corporal body was constituted by the material elements of the relic, whereas its spiritual body was provided by the divine elements substituted from the deity who had descended into the top of the chandi. Bronze pipes discovered at Chandi Merak and Chandi Muncul in Central Java, linking the pedestal of the statue and the relic casket, and small holes in the coping stones of the vaults of the central chambers at several monuments, are apparently meant to establish in tangible form the intense relationship between the statue and the relics on the one hand, and the statue and the divine elements on the other hand.

II. The above outline, explaining the meaning of the chandi, fits in so perfectly with any thinkable conception of a funerary temple that eventual other alternatives have always been left out of consideration. As a matter of fact, earlier investigations have failed to prove the contrary. Van Eerde was about to come to quite another conclusion, when he made a special study on the current conceptions of the religious belief and the religious practices of the Balinese (1911). At the end, however, he had to admit that Yzerman's discoveries at the Loro Jonggrang compound and Van der Tuuk's entries for his dictionary were beyond dispute.

Scrutinizing Stutterheim's treatise on the meaning of the chandi, it proves that the author intentionally inserted something which cannot be testified to in any of the data. The insertion concerns the statement that part of the ashes of the cremated corpse was not thrown away but kept in a casket, in order to deposit it in the chandi later on. In fact, the Nāgarakṛtāgama states explicitly that all material remains after the çrāddha-ceremonies were driven away, whereas not a single word is to be associated with ashes of a burnt corpse. Similarly, the Balinese tradition does by no means keep ashes of the dead in a temple. The insertion of bodily remains will only blemish the purity of the place of worship.

Reviewing the entries of Van der Tuuk's standard dictionary it turns out that the interpretations of the chandi are mainly based on evidence in the Malay literature only. The recently published Hikayat Banjar demonstrates very clearly how confused the idea of the chandi was to the people who did not embrace any longer either the Hindu or the Buddhist religion. Some doubt is, therefore, justified with respect to the correctness of the interpretations in the Malay manuscripts.

This doubt proves to be supported by evidence in the Old-Javanese literature. Certain paragraphs in the Harṣawijaya, the Ranggalawe and the Kidung Sunda deal with funerary rites, and not a single indication is to be found concerning the preservation of ashes. Commenting on this fact, Berg even suggested the word "bijzetting" (= internment) of deceased kings in chandis be used figuratively only, since the ashes are obviously thrown away.

Another kind of doubt was put forward by Muusses, based on the narrative reliefs to be found at several monuments. Some reliefs are to be read from right to left, following the pradakṣina, some others just the other way, following the prasawya. Only the latter can be associated with the funerary function of a chandi, since the pradakṣina procession is meant to pay homage to the deity in a temple. In this respect it is noteworthy that Chandi Jawi, which is called "chandi" and also "dharma" in the Nāgarakṛtāgama, and which is furthermore associated with King Kṛtanāgara's death, proves to be decorated with narrative reliefs the sequence of which follows the pradakṣina, and not the prasawya.

Keeping in mind that the funerary function of the chandi is, in practice, indicated by the presence of a pit inside the base of the structure, it now turns out that not all monuments are provided with pits. In Buddhist chandis the pit is lacking, so that these monuments should be excluded from further consideration.

With regard to the Hinduistic monuments, one can be put aside at the very outset. Chandi Songgoriti has a pit, indeed, but the bottom proves to be a well of hot water, that is drained into a bathing place a few yards away from the chandi by means of a special drainage system. Consequently, the presence of a pit does not ensure the funerary function of the chandi. It is, furthermore, striking that Krom expressed his doubt with respect to the actual meaning of the Loro Jonggrang compound, which must be considered as the stronghold of the conception of sepulchral monuments. He put

forward the probability that this compound was in the first instance meant as a Siwaitic sanctuary, and particularly as a state's temple.

If the temple-pit is not sufficient as a criterium for the establishment of the proper interpretation of the chandi, the temple depots should play the decisive role. In fact, the ashes are kept in urns, whereas the pit only furnishes the space for them. It now proves that the deposit of such urns is not restricted to the temple-pits. At the Çiwa-temple of the Loro Jonggrang compound bronze urns were discovered at the South-eastern and the North-western corners of the temple body, and also at the South-eastern corner of the second basement. At Chandi Gunung Wukir earthen as well as bronze urns were unearthed from the courtyard. At Chandi Selagrio bronze urns kept in stone caskets were found at the four corners of the base and at the middle of the Southern side. Also noteworthy is the discovery at Chandi Bukit Batu Pahat in Kedah (Western Malaysia), where the caskets were distributed over the 8 cardinal points of the foundation.

It may be apparent that temple depots, which are generally called urns, do not necessarily indicate the deposit of ashes in the chandi.

III. In the thirties there was a fierce dispute between Przyluski and Coedès concerning the question whether Angkor Wat was to be interpreted as a temple or as a tomb. Based mainly on the sequence of

the narrative reliefs, which follows the prasawya, Przyluski objected to the use of the term temple, and maintained that it was a tomb. Consequently this magnificent edifice should be distinguished from the other Khmer monuments.

Coedès admitted the funerary character of the monument, while referring to his previous studies on the reliefs, but insisted that the architectural as well as ornamental features marked it also as a temple. He further proposed a compromise by using the term "funerary temple", which was earlier popular in Indonesia.

Przyluski refused the term funerary temple and reiterated with considerable force that the distinction between a temple and a tomb should be maintained, being of the most essential importance.

The discovery of the foundation depot of Angkor Wat at the bottom of its shaft led Coedès to take up the question once again in 1940, by carrying out a special study on the stone vessels collected from several monuments. The big vessels were supposed to serve as sarcophagi for the corpses of deceased kings, whereas the smaller ones might have contained ashes after cremation. Mainly guided by the studies of Bosch and Stutterheim, Coedès exerted himself to bring into agreement his discrepant data on the destination of the Khmer monuments with the funerary function of the Indonesian chandi. After having dealt with the meaning of "dharma" and "dhinarma", Coedès finally drew the conclusion that the Khmer monuments were in the first instance destined to shelter a lingga (or a statue) into which the royal essence had been transferred. After the king's death the ashes of his burnt corpse were preserved in a cas-

ket which was then entrusted to the sanctuary. In that way the royal temple was transformed into a royal tomb.

The first part of Coedès' conclusions is well in agreement with the epigraphical material, but the second part is not evidenced by any of the inscriptions. The fact that a king made an appeal to his future succssors to take special care of his palladium does not necessarily mean that the temple he had built was destined to become his tomb (as proposed by Coedès). As a matter of fact, only three kings made such an appeal, and obviously because of the extraordinary circumstances. Yaçowarman I moved the capital city from Hariharālaya to Yaçodharapura, and took with him the lingga dewarāja he inherited from his predecessors. His reverence towards his national patron was apparently reason why he thought a special appeal necessary.

Rājendrawarman II made a similar appeal, since it was with the utmost difficulty that he succeeded in defeating Jayawarman IV and bringing back the dynastical lingga dewarāja from Chok Gargyar to his capital at Yaçodharapura.

The third king of whom is known that he also made such an appeal was Jayawarman VII. He apparently had quite another reason to do so, viz. that he introduced a new religion and erected a Buddha statue on his behalf.

That the second part of Coedès' conclusions contradicts the evidence is shown convincingly by another historical fact. For several kings we know in what shapes and by what names they are represented after their deaths, whereas the temples enshrining such

portrait statues are not those they erected for their linggas. An obvious example concerns Indrawarman I, who erected the dewarāja Indreçwara at Bakong but after his death was represented as a Çiwa statue named Indrawarmeçwara at Lolei.

With respect to the commemoration of persons through the establishment of statues, the ancient Khmer empire proves to furnish two different evidences. On the one hand it was quite possible that portrait statues were erected for ruling kings who enjoyed apotheosis while they were atill alive: King Suryawarman II deified himself through a statue of Wiṣṇu, that originally was enthroned in the central tower of Angkor Wat. On the other hand statues were apparently erected for anybody the ruler wished, irrespective of persons. Queen Jayarājadewī is said to have erected statues everywhere, meant for her father, her mother, her brother, her friends, her relatives, and members of her family known to her or even of whom she only had heard spoken (sic!).

IV. Unlike the Khmer inscriptions the Indonesian epigraphical material practically does not reveal anything about the monuments. In fact, the Indonesian inscriptions were meant much more to legalize the establishment of free domains ("sīma") than to record historical events and building activities. Only in a few cases is mention made with respect to the foundation of chandis.

Free domains are mostly associated with the maintenance of sanctuaries. However, the sanctuaries mentioned in this connection are not to be identified with the monuments known so far, whereas

the boundaries stipulated in the inscriptions do not at all facilitate even the location. De Casparis is one of the few scholars who was successful in identifying and locating the kamūlan sanctuary of Bhūmisambhāra(bhūdhara) as the Chandi Borobudur at the present village of Borobudur.

The inscriptions relating in some way to the foundation of monuments are among others: the Changgal charter of 732 A.D., stating the establishment of a sthāna to enshrine a lingga; the Dinoyo charter of 760 A.D., mentioning the construction of the Mahārṣibhawana and the replacement of a wooden Agastya statue by a stone one; and the Kalasan charter of 778 A.D. commemorating the erection of the Tārābhawana. The inscription found at the Chandi Sewu compound, dated 792 A.D., only mentions the rebuilding (or enlargement) of the Mañjuçrīgṛha. A little complicated is the information with regard to the foundation of a Jinālaya and the Jinamandira Çrimad Venuvana to enshrine the Çrī Ghananātha statue (Casparis, 1950).

It is obvious that none of the said evidence is to be associated with the funerary purpose of erecting monuments. Even the Gajah Mada charter of 1351 A.D., which states that the Great Minister Mpu Mada and minister Jirṇṇodhara had a caitya founded for the commemoration of those who joined King Kṛtanagara's death in the battle of 1292, is difficult to bring into line with any kind of entombment.

As far as the definite funerary character of the chandi is concerned, indeed, not a single piece of evidence is to be found in

portrait statues are not those they erected for their linggas. An obvious example concerns Indrawarman I, who erected the dewarāja Indreçwara at Bakong but after his death was represented as a Çiwa statue named Indrawarmeçwara at Lolei.

With respect to the commemoration of persons through the establishment of statues, the ancient Khmer empire proves to furnish two different evidences. On the one hand it was quite possible that portrait statues were erected for ruling kings who enjoyed apotheosis while they were atill alive: King Suryawarman II deified himself through a statue of Wiṣṇu, that originally was enthroned in the central tower of Angkor Wat. On the other hand statues were apparently erected for anybody the ruler wished, irrespective of persons. Queen Jayarājadewī is said to have erected statues everywhere, meant for her father, her mother, her brother, her friends, her relatives, and members of her family known to her or even of whom she only had heard spoken (sic!).

IV. Unlike the Khmer inscriptions the Indonesian epigraphical material practically does not reveal anything about the monuments. In fact, the Indonesian inscriptions were meant much more to legalize the establishment of free domains ("sīma") than to record historical events and building activities. Only in a few cases is mention made with respect to the foundation of chandis.

Free domains are mostly associated with the maintenance of sanctuaries. However, the sanctuaries mentioned in this connection are not to be identified with the monuments known so far, whereas

the boundaries stipulated in the inscriptions do not at all facilitate even the location. De Casparis is one of the few scholars who was successful in identifying and locating the kamūlan sanctuary of Bhūmisambhāra(bhūdhara) as the Chandi Borobudur at the present village of Borobudur.

The inscriptions relating in some way to the foundation of monuments are among others: the Changgal charter of 732 A.D., stating the establishment of a sthāna to enshrine a lingga; the Dinoyo charter of 760 A.D., mentioning the construction of the Mahārṣi-bhawana and the replacement of a wooden Agastya statue by a stone one; and the Kalasan charter of 778 A.D. commemorating the erection of the Tārābhawana. The inscription found at the Chandi Sewu compound, dated 792 A.D., only mentions the rebuilding (or enlargement) of the Mañjuçrīgṛha. A little complicated is the information with regard to the foundation of a Jinālaya and the Jinamandira Çrimad Venuvana to enshrine the Çrī Ghananātha statue (Casparis, 1950).

It is obvious that none of the said evidence is to be associated with the funerary purpose of erecting monuments. Even the Gajah Mada charter of 1351 A.D., which states that the Great Minister Mpu Mada and minister Jirṇṇodhara had a caitya founded for the commemoration of those who joined King Kṛtanagara's death in the battle of 1292, is difficult to bring into line with any kind of entombment.

As far as the definite funerary character of the chandi is concerned, indeed, not a single piece of evidence is to be found in

the inscriptions. The current presumption is actually based on the occurrence of remarkable posthumous names. These names consist of two parts, of which the first part states the passing away of a king (mokta, lumāḥ, līna) and the second one denotes a name that might be associated with a sanctuary.

In this respect Stutterheim pointed out that the second part of such a posthumous name does not necessarily indicate the place of entombment of a dead king: "sang mokteng mandāraparwwata" does not mean that King Wisṇuwardhana was enshrined at the sanctuary of Mandāraparwwata, whereas "sang līna ring çiwabuddhaloka" should indicate that King Kṛtanāgara passed away and ascended to Çiwa-Buddha's heaven.

Stutterheim's remark proves to be supported by other evidence. The sanctuary, where the sentence "haji lumāḥ ing jalu" is engraved, is called "maṇḍala ring amarawati" in the inscriptions. In South Sulawesi and in Central Java dead kings are called after the place where, or after the circumstances in which, they passed away. Having such a custom in mind it is understandable why the Pararaton many times mentions two or even three things altogether: the passing away of a king, the name where the king was "dhinarma", and the official name of the "dharma".

V. It is astonishing, but at the same time heartening, that the Old-Javanese manuscripts furnish ample material concerning the use of the word "chandi", and hence the proper interpretation on the function as well as on the meaning of the monuments. In principle,

the word is used both literally and figuratively.

In the literal sense the word "chandi" simply denotes a sanctuary, either standing alone or in a compound. Not the slightest indication is to be found with regard to its funerary character.

As far as the meaning and the function is concerned, some paragraphs of the Bhomakāwya clearly demonstrate the wish of a king to have a chandi as a palladium, ensuring his success in creating prosperity and welfare. Though it is meant in the figurative sense, it obviously corresponds quite well with the actual significance of the lingga sanctuaries in Cambodia and in Central Java as well.

In the figurative sense the word "chandi" is used in two ways. In one case it denotes a comparison, in view of the external resemblances, and in another case it involves the deepest religious feelings and the highest mystical contemplations.

The outward comparison, expressed by the word "chandi" (or its derivatives), concerns mainly the impression of a densely superimposed composition. It may be either a view towards a mountainous landscape (Smaradahana) or even a bunch of flowers like the "bungur" (Harṣawijaya, Kandawawanadahana, Rāmaparaçuwijaya, Sumanasāntaka).

Not easy to grasp is the resemblance of a chandi with the view on an audience hall ("pendopo") at the moment the king is granting an audience. Its description in the Ranggalawe may refer to the floor of the hall which has a platform in the middle and the throne on it, but may also refer to the arrangement of the ministers and dignitaries having their audience of the king. It is more likely,

however, that the author had both in view. Inscription OJO LXXXIII mentions that the three chief ministers of King Jayanagara, while having an audience, were like the supports of the king's position on the throne. It further states that the king was really an incarnation of god Wisnu, enthroned by the brahmanas. Moreover, the king ruling over Majapahit was to be considered as a prasāda, whereas chief minister Dyah Puruṣeçwara functioned as its base.

The same symbolism is to be found in the Bendosari inscription, where prime minister Mpu Mada is said to be the pedestal on which king Hayam Wuruk was enthroned as a Çiwa statue.

Very difficult to grasp is the mystical significance of the word "chandi" as is used in several kakawins. Thanks to Professor Zoetmulder's studies, however, it has become evident that the chandi as the meeting place of the worshipper and the worshipped is essentially a yantra. Subsequently, by identifing a "pustaka" (both the poem and the "lontar") with a chandi the poet wanted to express his sincerest wish to accomplish his vocation towards the deity. In this respect the pustaka was on the one hand meant as a receptacle, in which the deity could manifest himself, and on the other hand meant as a means to bring about the unity of the poet with the deity.

To be "chandi-ed" in a poem proves to be the highest ideal of lovers, as is evidenced by a passage in the Kidung Sunda. Consequently a book-monument (chandi pustaka) is considered as to represent a literary work of excellent quality.

VI. The fundamental source of information regarding the funerary function of the chandi was obviously the mistaken beliefs of the people. In the 19th century they had been for the last several generations neither Buddhist nor Hindus. Nevertheless they remained spritually bound to their cultural heritage.

It does not matter, whether the mistaken beliefs were intentionally taught as part of their conversion into Islam and so as to prevent any possible reluctance to embrace the new creed, or unconsciously developed by the people themselves in order to harmonize their way of life with the social changes that took place. The best way to integrate their traditional reverence towards the chandis into the new religion was, indeed, to assume the funerary character of the monuments in the framework of ancestor worship.

It is understandable that the interpretations based on the said mistaken beliefs can not be brought into line either with the archaeological or the historical or the literary evidence. On the other hand, the chandi as a shrine comes to the front.

The assumption that the chandi is a shrine proves to establish the proper relationship between the chandi in ancient Java and the pura in present Bali. Whatever the outward discrepancies are, the pura is in fact fundamentally similar to the chandi. Indeed, in the religious sense the chandi apparently continued to become a prasada on the one hand, and developed into a meru on the other hand. Functionally, however, it is the "bale pengaruman" that replaces the chandi as the ritual meeting place of the worshipper and the worshipped.

Prasada as well as meru and bale pengaruman are no independent edifices. They form part of the pura. So it is the pura that actually takes the place of the chandi in the present Balinese religious life. Its horizontal division into three main courtyards agrees quite well, indeed, with the three vertical sections of the chandi, as far as the cosmological significance is concerned.

The great number and the many kinds of puras are also in complete accordance with the great variety of sanctuaries described in the Nāgarakṛtāgama and evidenced by the inscriptions. It is only a pity that thus far it is not yet possible to derive the actual function and the location of the individual chandis from the evidence revealed by the puras.

With respect to the actual site of the chandi it is noteworthy That the courtyard within the enclosing walls is magically secured by pseudo linggas (or by small structures) at the 8 cardinal points and at the centre as well. The central mark is obviously so important that the main building (when it is a compound, or otherwise the chandi itself) has to be shifted in order to make the necessary space.

This peculiarity proves to be practiced too in the present Balinese domestic architecture. The courtyard of a dwelling place is divided into 9 compartments, the central one of which is called "natar" and is freed from any structure and plant.

The role of the central point is also evidenced by the inscriptions. The establishment of a free domain is to be accomplished by the consecration of the central sīma-stone, whereas the in-

Prasada as well as meru and bale pengaruman are no independent edifices. They form part of the pura. So it is the pura that actually takes the place of the chandi in the present Balinese religious life. Its horizontal division into three main courtyards agrees quite well, indeed, with the three vertical sections of the chandi, as far as the cosmological significance is concerned.

The great number and the many kinds of puras are also in complete accordance with the great variety of sanctuaries described in the Nāgarakṛtāgama and evidenced by the inscriptions. It is only a pity that thus far it is not yet possible to derive the actual function and the location of the individual chandis from the evidence revealed by the puras.

With respect to the actual site of the chandi it is noteworthy That the courtyard within the enclosing walls is magically secured by pseudo linggas (or by small structures) at the 8 cardinal points and at the centre as well. The central mark is obviously so important that the main building (when it is a compound, or otherwise the chandi itself) has to be shifted in order to make the necessary space.

This peculiarity proves to be practiced too in the present Balinese domestic architecture. The courtyard of a dwelling place is divided into 9 compartments, the central one of which is called "natar" and is freed from any structure and plant.

The role of the central point is also evidenced by the inscriptions. The establishment of a free domain is to be accomplished by the consecration of the central sīma-stone, whereas the in-

stallation of the other marks is only mentioned accidentally.

It is remarkable that the central stone of a sīma is associated with Brahmā, who is especially invoked as the god to witness the accomplishment of the ritual. Its source is apparently to be found in the Hindu manuals on religious architecture, which prescribed that the construction of a temple should be preceded by the consecration of the site according to the vāstupuruṣamaṇḍala-system. The central compartment of this diagram is called "brahmāsthāna" or the abode of Brahmā. Furthermore, since this spot is the most vulnerable point of the whole undertaking, it should be avoided with the greatest care but must at the same time be secured by the "garbhadāna" ritual. The ritual consisted mainly of the deposit of the "garbhapātra", which in fact is the sacred "pripih".

VII. Whilst the chandi developed into a pura, it is in its turn a hinduized prehistoric conception of ancestor worship. The establishment of linggas is basically similar to the consecration of menhirs in the megalithic cultures.

In conclusion it may be stated that the new interpretation of the chandi has released the Indonesian monuments from their isolated position among the contemporaneous architecture in South and Southeast Asia, and has strengthened the sequence in the art and cultural history of the country.